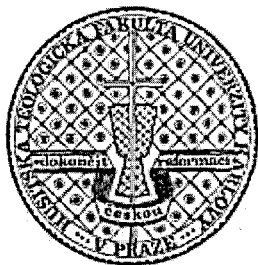


Univerzita Karlova v Praze  
Husitská teologická fakulta



Diplomová práce

VÝZNAM ZÁVĚREČNÉHO MÝTU V PLATÓNOVĚ DIALOGU FAIDÓN

THE MEANINGS OF THE FINAL MYTH IN PLATO'S PHAEDO

Vedoucí práce:

ThLic. Pavel Milko, Ph.D.

Autor:

Daniel Arnošt

Praha, 2008

## **Anotace**

Úlohou této práce je zkoumání závěrečného mýtu v rámci Platónova dialogu Faidón. Autor si klade za cíl prokázat smysl a význam mýtu v souvislosti s argumenty pro nesmrtelnost duše, jež tvoří hlavní část dialogu a jsou součástí Platónovo tzv. dialektické metody. V úvodu je položena otázka, zda dialektické dokazování může být dostačující pro tak závažné téma, jakým je existence duše po smrti. Samotná stať je proto rozdělena do dvou částí. Ta první by měla ozřejmit Platónovu dialektickou metodu, a proto se zde autor věnuje čtyřem argumentům pro dokázání nesmrtelnosti duše. Druhou část, věnovanou závěrečnému mýtu, tvoří jednak exkurs o předplatónských eschatologických představách a posléze samotná interpretace závěrečného mýtu. V závěru práce se autor pokouší prokázat, že role mýtu má funkci útěšnou (zbavení strachu ze smrti) a že v rámci Platónova tématu nesmrtelnosti duše je mýtus nezbytným navázáním na nedostatečnou funkci dialektické metody.

## **Klíčová slova**

Platón, Faidón, nesmrtelnost, duše, mýtus, dialektika

## **Resume**

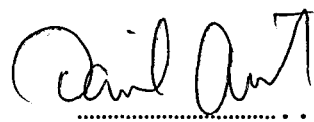
The aim of the thesis is studying the final myth in terms of Plato's dialog Phaedo. . Author's intention is to prove the myth's sense and meaning in connexion with the arguments for the soul's immortality which shape the main part of the dialogue and the part of Plato's so called dialectic methods. . The introduction part deals with the question whether (any?) dialectic reasoning can be sufficient for such a weightily topic which is the soul's existence after death. The text itself is divided into two parts. . The first section should serve as the clarification of the Plato's dialectic method and therefore the author draws his attention to the four arguments for proving the soul's immortality. The second section is dedicated to the final myth which comprises of the excursus on concerning the pre-platonic eschatological conception as well as the interpretation of the final myth itself. In the closing part of the thesis the author's aim is to prove that the role of the myth is consoling (it relieves the anxiety about death) together with the awareness that in Plato's context the myth is necessary for linking to the insufficient function of the dialectic method.

## **Key words**

Plato, Phaedo, immortality, Soul, myth, dialectics

Prohlašuji, že jsem magisterskou práci vypracoval samostatně pod vedením ThLic. Pavla Milka, Ph.D. a uvedl všechny použité literární a odborné zdroje.

V Praze, dne 31. července 2008

  
.....

Děkuji ThLic. Pavlu Milkovi, Ph.D. za odborné vedení práce a za trpělivost. Dále děkuji Mgr. Davidu Bartoňovi, Jakubu Jirsovi, PhD. a Radku Chlupovi, PhD. za odborné konzultace a velmi cenné rady.

Zvláštní dík patří mé rodině a přátelům za neúnavnou podporu.

## OBSAH

ÚVOD .....	7
1. DIALOG FAIDÓN A DŮKAZ NESMRTELNOSTI LIDSKÉ DUŠE .....	9
1.1 Stručné představení dialogu .....	9
1.2 Dramatický rámec dialogu a příprava pro důkaz .....	11
1.3 Argumentace .....	18
1.3.1 Protiklady (69e-72d) .....	18
1.3.2 Rozpomínání a nesmrtelnost (72e-77d) .....	20
1.3.3 Duše a ideje (77e-80b) .....	22
1.3.4 Závěr důkazu (102a - 107b) .....	25
1.3.5 Dialektická metoda a její charakter .....	28
2. ZÁVĚREČNÝ MÝTUS .....	30
2.1 Eschatologické předznamenání mýtu ve Faidónu .....	30
2.2 Rámec a struktura mýtu .....	32
2.3 Sókratova předmluva (107c,d) .....	35
2.4 Cesta zemřelých duší do Hádu (107d-108c) .....	37
2.5 Skutečná země (108c - 113d) .....	41
2.5.1 Sókratův úvod (108c-e) .....	42
2.5.2 Kosmologická teorie (108e - 109a) .....	43
2.5.3 Popis skutečné země (109a - 110b) .....	48
2.5.4 Mýtus o skutečné zemi (110b - 111c) .....	52
2.5.5 Systém podzemních toků a popis Tartaru (111c - 112e) .....	55
2.5.6 Popis čtyř podzemních toků v eschatologickém kontextu (112e - 113d) .....	58
2.6 Druhy zásvětních trestů a odměn (113d - 114c) .....	61
2.7 Sókratovo poučení z mýtu (114c - 115a) .....	65
ZÁVĚR .....	68
Seznam použité literatury .....	73
Seznam zkratek .....	77

## ÚVOD

Podnětem k sepsání této práce bylo zjištění, že v dostupné sekundární literatuře k Platónovu dialogu *Faidón* bývá často opomíjen význam závěrečného eschatologického mýtu. Záměrem autora není troufalá snaha předložit rovnocenný komentář dialogu s důrazem na mýtus. Jedná se spíše o interpretační příspěvek na poli „faidónského“ zkoumání, jenž obhajuje smysl eschatologického mýtu v rámci dialogu a nabízí tak další úhel pohledu.

Hlavním záměrem této práce je snaha chápat závěrečný mýtus v dialogu *Faidón* jako útěchu ze strachu před smrtí. S tím také souvisí další úkoly, které podmiňují primární účel této práce.

Nejdříve je nutné představit čtenářům dialog *Faidón* a uvést je do dramatického děje, jenž tvoří velmi důležitý rámec celého dialogu.

Dále bude zapotřebí vystihnout základní rysy Platónovy dialektické metody při dokazování nesmrtelnosti lidské duše.

Úspěšné splnění obou úkolů by mělo usnadnit realizovat hlavní záměr: obhájit útěšný význam mýtu pomocí jeho interpretace a následného porovnání s účinkem dialektické metody na pozadí dramatického pozadí dialogu. V obou hlavních kapitolách této práce by měly zřejmé dva diskursy, filosofický (teleologický) a mytologický (eschatologický), jejichž vzájemné prolínání napříč celým dialogem je nejpatrnější právě v závěrečném mýtu.

V zájmu úspěšného splnění vymezeného cíle je koncipována také struktura této práce. První kapitola (1) je rozčleněna do čtyř částí. V první části (1.1) je krátce představen dialog *Faidón*. Část druhá (1.2) seznamuje čtenáře s dramatickým rámcem včetně dějové linie dialogu, s hlavními postavami a také s hlavními tematickými body, jež mohou být chápány jako příprava pro následující důkaz. Třetí část (1.3) obsahuje

všechny argumenty pro dokázání nesmrtelnosti lidské duše. Proto je rozdělena na dalších na pět částí. Dokazování z protikladů (1.3.1), dokazování na základě teorie rozpomínání (1.3.2), dokazování na základě podobnosti duše k idejím (1.3.3), závěrečný důkaz (1.3.4) a závěrečné shrnutí - charakter dialektické metody (1.3.5).

Druhá kapitola (2) je věnována závěrečnému mýtu a jeho eschatologickému předznámenání. Je rozdělena do sedmi částí. První obsahuje shrnutí eschatologické pasáže, důležité pro orientaci v interpretovaném mýtu (2.1). Další část tvoří představení rámce a struktury mýtu (2.2). Zbývajících pět částí (2.3 - 2.7) obsahuje podrobně rozčleněnou pasáž s mýtem.

V závěru práce je znovu předložena základní teze o útěšné roli závěrečného mýtu a pomocí zakomponovaných poznatků z obou kapitol také prokázána.

Není-li uvedeno jinak, sleduji v rámci Platónova díla v odkazech i citacích výhradně překlad F. Novotného.<sup>1</sup> Překlad zlomků DK, není-li uvedeno jinak, čerpám z díla KIRK, G.S.-RAVEN, J.E.-SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*. Překl. F.Karfík, P.Kolev, T.Vítek. Praha: OIKOYMENH, 2004.

---

<sup>1</sup> PLATÓN *Spisy I-V*, Přeložil F. Novotný. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003.



# 1. DIALOG FAIDÓN A DŮKAZ NESMRTELNOSTI LIDSKÉ DUŠE

## 1.1 Stručné představení dialogu

Nežli se zaměříme v následujících kapitolách na hlavní téma této práce, tedy závěrečný mýtus v dialogu *Faidón*, je třeba nejdříve stručně charakterizovat dialog jako celek. To předpokládá pokusit se jej, včetně časového zařazení, tematicky vymezit a povšimnout si nejen těch pasáží, které obsahují ústřední motivy související se závěrečným mýtem. Vzhledem k záměru práce by nebylo příliš konstruktivní věnovat se podrobně struktuře celého dialogu. Tím samozřejmě nechci bagatelizovat význam těch částí dialogu, jež opomím nebo se jim věnuji okrajově a které by naopak mohly sloužit jako hlavní témata pro další zkoumání.

Platón jakožto autor je ojedinělý v tom smyslu, že své myšlenky a rozumová zkoumání zasazuje právě do dramatického rámce, jenž vždy nějakým způsobem spoluurčuje a pomáhá rozvíjet ústřední motivy. Dialogická forma totiž činí obtížným vyjímát jednotlivé části a tvořit z nich, napříč celým Platónovým dílem, systematický celek. Možná i toto hledisko je důkazem toho, proč nejsou platónští komentátoři dodnes schopni se shodnout na jednotné interpretaci dialogů, nemluvě o nemožnosti nabídnout světu Platónovu filosofii jako přehledný a jasně daný systém.

Přistupme tedy k samotnému *Faidónu*. Že se jedná o jedno z nejmistrnějších Platónových děl, a to po stránce literární i filosofické, je obecně uznávanou skutečností. Určitě lze

dialog chápat jako dokonale propracované dramatické dílo. Vezmeme-li v úvahu prostředí dialogu a děj, který končí Sókratovou smrtí, nebude nadsázkou chápat *Faidón* jako určitou formu antické tragedie. Ovšem jen do jisté míry, jelikož tragický aspekt je jistě překonán nejen dialektickými pasážemi, ale celkovým nádechem optimismu před smrtí, jenž ze Sókrata nápadně vyzařuje.

Vzhledem k tématu této práce by nebylo produktivní zabývat se problematikou časového určení Platónova díla a tím i přesného zařazení *Faidónu*. Hackforth v úvodu svého *Plato's Phaedo* řadí dialog společně s *Ústavou* (II.–X.kniha) a *Symposionem* do období Platónova třicátého pátého až padesátého pátého roku života,<sup>2</sup> tzn. v rozmezí 392 až 372 př.n.l.<sup>3</sup>

Nejčastěji bývá *Faidón* charakterizován jako dialog o nesmrtelnosti lidské duše, avšak není to charakteristika úplná. S tímto tématem se objevují v dialogu další zásadní, a to teorie o stěhování duší (*metempsychosis*), učení o inteligibilních jsoucnech (idejích, formách) a účasti ostatních jsoucen na nich. V neposlední řadě se objevuje také téma *anamnése*.<sup>4</sup> V rámci Platónova dualismu a učení o idejích

<sup>2</sup> HACKFORTH, str.3 nn. Hackforth nastiňuje diskuzi Platónských badatelů o stáří jednotlivých dialogů. Ohledně překonání zastaralé klasifikace Platónova díla do tří skupin a rozvržení do skupin čtyř, včetně přehledu soudobé diskuse viz GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. In *Dějiny filosofie*, sv. 2. Přeložil M. Petříček. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 167.

<sup>3</sup> Za předpokladu správného časového vymezení Platónova života, ke kterému dospívá Díogenés Laertios. Viz DL, III, 3. V souvislosti s tímto časovým zařazením je zajímavá Ebertova hypotéza, EBERT, T. *Sókratés jako pythagorejce a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Přeložili R. Šamánek a A. Havlíček. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 7. a 8., ve které na základě zprávy z DL ztotožňuje dialog *Faidón* s dílem předčítaným athénskému publiku jako „o duši“ a podle níž se přednáška odehrála v období kolem roku 366.

<sup>4</sup> *Anamnése* lze přeložit jako vzpomínání, rozpomínání. Jedná se o Platónův předpoklad, že duše v sobě uchovává veškeré poznání, kterého nabyla ještě před vtělením se do tohoto života. Učení (tedy nabývání vědění) v našem

skrývá *Faidón* ještě jedno významné téma, které však, dle Sedleyho,<sup>5</sup> přehlíželi starověcí i současní komentátoři *Faidónu*; jedná se o teleologický charakter kosmologie obsažené v líčení ideální země, které je zahrnuto do finálního mýtu.

## 1.2 Dramatický rámec dialogu a příprava pro důkaz

Rozmluva Sókrata se svými blízkými v den, kdy má být Sókratés popraven dle dřívějšího rozsudku,<sup>6</sup> tvoří hlavní dramatický rámec celého dialogu *Faidón*. Název je určen osobou *Faidóna*,<sup>7</sup> jenž ve městě Fliús potkává jednoho z místních, Echekrata.<sup>8</sup> Ten *Faidóna* žádá o podrobné vyličení posledního Sókratova dne, jelikož on sám ani žádný z Fliúntanů přítomen v Sókratově cele nebyl. Důvody, proč Platón vybral zrovna tyto dvě postavy, se různí. V případě výběru *Faidóna* se Hackforth domnívá,<sup>9</sup> že právě on mohl samotného Platóna ve skutečnosti referovat o Sókratových posledních hodinách, jelikož jak zmiňuje *Faidón*: „Platón, myslím, byl nemocen“.<sup>10</sup> Echekratés pak jako zástupce pythagoreismu mohl být pro Platóna vhodným posluchačem diskuse o idejích a nesmrtelnosti duše, což byla témata pythagorejčům

životě pak není nic jiného, nežli rozpomínání se duše. Konkrétně je důkaz *anamnésis* proveden v dialogu *Menón* 82b-85b.

<sup>5</sup> SEDLEY, str. 359.

<sup>6</sup> O obžalobě proti Sókratovi (s největší pravděpodobností obsahující jádro skutečného procesu se Sókratem) a rozsudku smrti pojednává Platónova *Apologie* (Obrana Sókrata); jednotlivé body obžaloby viz *Apol.* 24b,c; dále XENOFÓN *Vzpomínky na Sókrata*. Přeložil V. Bahník. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, II,1,1; Srov. *DL* II,40.

<sup>7</sup> Dle doxografické tradice byl *Faidón* z Élidy historickou postavou a je považován za zakladatele jedné z několika sókratovských škol, tzv. élidsko-eretrijské. Srov. *DL* II, 105.

<sup>8</sup> Echekratés z Fliúntu, dle doxografické tradice rovněž skutečná postava, je uváděn v *DL* na seznamu pythagorejců. Srov. *DL* VIII,46.

<sup>9</sup> Hackforth, str.13.

<sup>10</sup> *Phd.* 59b.

velmi blízká.<sup>11</sup> Dalšími účinkujícími a vlastně jedinými aktivně zapojenými do diskuse se Sókratem jsou Simmias a Kebés, oba dva pocházející z Théb.<sup>12</sup> Literární tradice je charakterizuje jako pythagorejce, i když, jak správně vyvozuje Ebert,<sup>13</sup> kromě *Faidónu* neexistuje přímý doklad o spojení Simmii a Kebéta s pythagorejskou školou. U Platóna jsou oba zmíněni v dialogu *Kritón*, jakožto jedni z těch, kteří nabízeli finanční výpomoc pro možný Sókratův útěk z vězení.<sup>14</sup> Kebés se pak ještě objevuje v *Listě třináctém*,<sup>15</sup> kde je Platónem líčen jako přítel a právě jako mluvčí ve *Faidónu*.<sup>16</sup>

Dramatický děj začíná příchodem přátel k Sókratovi do cely a nuceným odchodem manželky Xanthippé i s dítětem. Když se Sókratés, zbaven pout, usadí na lůžku, pronáší zdánlivě bezvýznamnou narážku o zvláštním spojení libých a nelibých pocitů: „*To dvojí se nechce současně vyskytnout u člověka, ale kdykoli se někdo honí za jedním a dostihne toho, skoro vždycky je nucen brát i to druhé, jako by to byla srostlá dvojčata o jedné hlavě*“.<sup>17</sup> Patrná je narážka na to, co lidé nazývají příjemným a že nepříjemné je pouze zdánlivým opakem. Snad již zde Platón předznamenává příští diskusi o účasti na protikladných idejích a rozhodně zdůrazňuje svůj obvyklý důraz na odlišení pravého vědění (*epistémé*) od pouhého zdání (*doxa*). Je možná také souvislost navrhovaná Ebertem, totiž že tělesné požitky jsou vždy spojeny s nějakou bolestí a pro filosofa jsou tedy škodlivé.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Tamt. Zajímavou analýsu Echekratova pythagorejství provádí Ebert v úvodu své studie; Srov. Ebert, str.9, pozn.2.

<sup>12</sup> Simmias i Kebés jsou zmíněni jako Sókratovi žáci v *DL* II,124-125, pro což nejsou v jiných pramenech přesvědčivé doklady.

<sup>13</sup> Srov. Ebert, str. 12 nn.

<sup>14</sup> *Crito* 45b.

<sup>15</sup> *Ep.* 363a.

<sup>16</sup> Výčet ostatních osob, přítomných u Sókrata v cele a pro význam dialogu nikterak důležitých, je uveden v pasáži 59b,c.

<sup>17</sup> *Phd.* 60b.

<sup>18</sup> Srov. Ebert, str.18.

Ihned nato přichází řeč na Sókratovo básnické dílo, jež obsahuje i zpěv oslavující boha Apollóna.<sup>19</sup> Proč zrovna básně? Sókratés to zdůvodňuje novým pohledem na svůj opakovaný sen, jenž ho vybízel k músickému dílu (*músiké*). Dřívější vysvětlení se Sókratovi jevilo jako pobídka k dalšímu filosofování. V tomto smyslu pojetí filosofie jakožto nejvyššího músického umění je blízké pythagorejskému učení. Sókrata však ve vězení napadá, zdali nebylo ve snu myšleno běžné músické umění, a tím zpochybní svou dřívější domněnku.<sup>20</sup>

To vše je v zásadě odpovědí Sókrata na otázku, proč se začal věnovat básnictví, kterou položil Kebés a která nepřímo vycházela hlavně od Euéna.<sup>21</sup> Není překvapující, že Sókratova básnická činnost vyvolala takový údiv. Ostatně i my můžeme být překvapeni, že Platóna napadlo nechat svého Sókrata básnit. V dialogu *Gorgias*<sup>22</sup> je básnictví řazeno k těm druhům lidské činnosti, které směřují k libému a nikoli k dobru. Částečným vysvětlením může být následující výňatek z desáté knihy *Ústavy*, kde Platónův Sókratés vysvětluje Glaukonovi: „...ale věz, že z básnictví jest přijmouti do obce toliko hymny na bohy a chvalozpěvy na dobré muže; pakli přijmeš ti líbivou Musu v písniích nebo ve verších epických, budou ti v obci kralovat libost a nelibost místo zákona a zásady, která by byla po každé obecně uznána za nejlepší“.<sup>23</sup> Z *Ústavy* je tedy patrné, že jistou výjimku v básnictví zaujímá právě hymnus a chvalozpěv. I díky tomuto může být podepřen fakt, proč si Sókratés zvolil právě hymnus (ponecháme-li stranou ironizující část o zbásnění Aisópových bajek). Více patrné je pak

<sup>19</sup> *Phd.* 60d-61b.

<sup>20</sup> Pokud by Sókratés skutečně zamýšlel, že jeho dřívější „pythagorejské“ pojetí filosofie nebylo přesné, znamenalo by to s jistou nadsázkou Platónovo vymezení Sókrata jako „ne-pythagorejce“. Srov. Ebert, str.18.

<sup>21</sup> O Euénovi se zmiňuje Platón v *Apol.* 20b jako o sofistovi vyučujícím v Athénách za finanční obnos.

<sup>22</sup> Srov. *Gorg.* 502b.

<sup>23</sup> Srov. *Rep.* X, 606e-607a.

odůvodnění zvoleného tématu. Sókratés si vybral Apollóna proto, že díky každoročním oslavám Apollóna na ostrově Délos byly rozsudky smrti vykonávány až po návratu rituálního poselství zpět do Athén. Sókratův prodloužený pobyt ve vězení, tedy prodloužení života, zapříčinil právě Apollón.<sup>24</sup>

Nežli přistoupíme k dalšímu, je třeba si všimnout ještě jedné souvislosti mezi citovanou pasáží a předchozí Sókratovou úvahou o zvláštním propojení libého a nelibého. Jak vidno, libost a nelibost nejsou pro Platóna zrovna vhodnými vládci pro obec a jak lze usoudit, tak ani pro člověka samotného. S ohledem na to zřejmě hned zpočátku Sókratés poukazuje na zbytečnost zdržovat se v oblasti smyslového vnímání, ježto nám stejně žádné východisko nenabízí.

Odpověď Euénovi končí Sókratés podivnou výzvou, aby co nejdříve Euénos pospíšil za ním, je-li pravý filosof.<sup>25</sup> Samozřejmě je zde cítit Platónův ironický tón, jelikož byl Euénos sofista (jak již bylo uvedeno). Tuto část můžeme chápat jako přechod ke stěžejním filosofickým tématům dialogu. Zdůraznění najdeme ve zmínce o tom, že si Sókratés položil obě nohy na zem a od té doby hovořil v sedě.

Předně cítí Sókratés potřebu vysvětlit zdánlivý rozpor. Bylo naznačeno, že filosof by měl usilovat jistým způsobem o smrt. A zároveň žádný člověk by se na sobě neměl dopouštět násilí – tedy sebevraždy. Sókratés zdůrazňuje, že jde o tradované odmítání sebevraždy, které, jak z textu vyplývá, není cizí ani pythagorejčům. A odvolává se při tom na „tajné řeči

<sup>24</sup> V rámci filosoficko-náboženské perspektivy dialogu Faidón se nabízí ještě jeden možný Platónův záměr – akcentovat Apollóna v souvislosti s těmi místy v dialogu, jež se zdají být silně prolnuta pythagorejstvím či orfismem. Jak již bylo naznačeno a jak ještě bude z dalšího textu patrné, nebyla by tato domněnka zcela bezvýznamná. Rozhodně je však třeba si povšimnout, že Platón již v této Sókratově odpovědi poukazuje na náboženský charakter celého dialogu a předjímá oscilaci dialektického a mytologického rázu, jak vyplyne později.

<sup>25</sup> Phd. 61b,c.

zasvěcenců",<sup>26</sup> jež situují člověka během života do jakéhosi vězení.<sup>27</sup> Nadto vyplývá, že člověk je majetkem bohů, v jejich péči a nesluší se, by se od tohoto násilně oprošťoval pomocí sebevraždy, tedy útěku. Simmioví ani Kebétovi není jasné, proč by měl tedy opravdový filosof jakožto moudrý člověk usilovat o smrt. Sókratés se odvolává na jiné bohy, moudré a dobré, se kterými se filosof setká po smrti. Rozpor je patrný v rozlišení mezi bohy, jimž patří člověk během života a mezi zászvětními bohy, k nimž dobrý člověk přichází po smrti. Platón nenechává Sókrata vyřešit problém obecně s ohledem na každého člověka, ale připravuje si tak půdu pro objasnění, jak se to má s filosofy a smrtí.

Filosofové dle Sókrata se celý život připravují na smrt. Je to však smrt „v skrytém slova smyslu“<sup>28</sup> a na této úrovni se odehrává celé Sókratovo líčení.<sup>29</sup> Nejdříve je vymezeno to, co pod pojmem smrt chápeme. Je to „odloučení duše od těla“.

Následným přemítáním dospívá Sókratés ke skutečnému zájmu filosofa – tím je duše, nikoli tělo. Tělo se jeví jako překážka či jako zátěž, která stahuje s sebou duši na úroveň smyslového vnímání, rozkoší, slastí a tímto tělesným potřísněním se pak duše stává desorientovanou. Úkolem filosofa je dosahovat skutečného poznání, jež je možné jen skrze duši. Jde o rozumovou činnost (*sófrōsynē*). Díky té může duše nahlížet skutečná jsoucna (*ideje*). Je-li duše ve společenství s tělem, je tělem klamána a od pravdy vzdalována. Pouze čistá duše, zcela oproštěná od tělesných vazeb, je schopná nahlížet

<sup>26</sup> Phd. 62b.

<sup>27</sup> I když zde Platón užívá řeckého pojmu *frúra* (tj. vězení), je patrná souvislost s pasáží v *Crat.* 400b,c, kde se Platón explicitně odkazuje na orfickou nauku duše a těla a etymologické potvrzení pojetí těla jakožto vězení duše. Lidské tělo (*sóma*) je pro duši hrobem a znakem (*séma*). Skrze tělo se duše projevuje a odpývá tak trest, jenž jí byl před vtělením určen.

<sup>28</sup> O skrytém smyslu smrti v dialogu *Faidón* viz KARFÍK, F. Platónský pojem smrti podle dialogu *Faidón*. *Souvislosti*, 1991, roč. 2, č. 1, str. 45 nn.

<sup>29</sup> Phd. 64a-70d.

dokonalé formy a tím dospět k pravdě. Během lidského života, i když úsilí filosofa bude sebevětší, nedosáhne duše oproštění od těla úplného; k tomu dochází právě až v okamžiku smrti. Úplné poznání tedy leží za hranicemi lidského života. To je Sókratovo zdůvodnění, proč se celý život filosof upíná ke smrti.

Upínání ke smrti je Sókratem obhajováno tím, že by se měl člověk na smrt těšit. To se zdá přinejmenším zvláštní, avšak Sókratés ihned vysvětluje, v čem toto těšení spočívá. Jde o očistu (*katharsis*) a vyprošťování se z těla (*ekstasis*). Platón tyto pojmy (s nimž dále pracuje v rámci své vlastní koncepce) přejímá s největší pravděpodobností z orficko-pýthagorejského konceptu.<sup>30</sup> To potvrzuje i následující text: „A skoro se tak zdá, že i ti, kdo nám zařídili různá zasvěcení, nejsou jen tak bez významu, nýbrž že vskutku již odedávna naznačují, že kdo přijde do Hádu neuveden do zření a nezasvěcen, bude ležeti

<sup>30</sup> Téma orfismu a pýthagoreismu je vzhledem k nepočetným a fragmentárním pramenům velmi problematické. Můžeme jen ve stručnosti nastínit, že v případě orfismu jde o náboženský proud stranou tradičního náboženství. Doklady o něm jsou až z 5.st. Společnou pro zasvěcence (tzv. orfiky) byla víra v reinkarnaci (*metempsychósis*), přičemž opravdový zasvěcenec se po smrti z reinkarnačního cyklu vymanil a dostal se mezi bohy. K tomu sloužila právě *katharsis* neboli rituální očista během života. Duše (viz pozn. 27) byla dle orfiků uvězněna v těle a úkolem bylo jí díky asketickému způsobu života očišťovat a co nejvíce zbavovat závislosti na těle. Pýthagoreismus se objevuje ve stejné době jako orfismus a jeho zakladatelem měl být filosof Pýthagorás ze Samu (2.pol.6.st.). Ten kolem sebe shromáždil skupinu zasvěcenců. Také pýthagoreici hlásali nauku o reinkarnaci, byli podrobeni přísnému způsobu života (např. i vegetariánství) a podobně jako orfici se snažili co nejvíce duši připravit na konec údělu v lidském těle a posmrtnou odměnu. Pro nás je důležité, že Platón byl zcela jistě obeznámen s těmito náboženskými proudy a zásadní motivy (tedy očistu duše, božský původ duše, zásvětní soud čistých i nečistých duší a reinkarnační nauku) převzal. Opět je nutné upozornit na fakt, že tyto motivy Platón přepracoval a zasadil do svého vlastního, inovačního kontextu. Podrobněji o této problematice viz např. BURKERT, W. *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. 1st ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, s.296-301. Srov. CHLUP, R. *Formování pojmu duše v řecku*. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007, s.66-77; BARTOŠ, H. *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Praha: Karel Mervart, 2006, s.223-227.



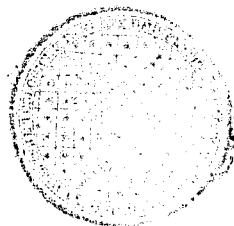
v bahně, kdežto očištěný a zasvěcený bude bydliti s bohy."<sup>31</sup> Ve *Faidónu* se ale setkáme s vlastní Platónovou formou očisty. Tou se rozumí „správné filosofování“, jehož názornou „ukázkou“ nám Platón předkládá v části o dokazování nesmrtelnosti lidské duše. Lze tak usoudit, že správným filosofováním je v podstatě Platónova dialektická metoda. A jelikož je moudrost, které se dialektikou dosahuje, původu božského (tak můžeme chápat charakter Platónova inteligibilního světa), dostává se tedy duše filosofa ke své skutečné, božské podstatě a po ukončení lidského života se dostává zpět na „místo původu“.<sup>32</sup>

Až k ústřednímu tématu – nesmrtelnosti lidské duše dospěla debata v Sókratově cele. Pokud vše, co doposud Sókratés vylíčil, má být přijato jako pravdivé a hodno následování, bude třeba nesmrtelnost duše prokázat formou argumentů, formou skutečného filosofování.

---

<sup>31</sup> *Phd.* 69c.

<sup>32</sup> K cíli zcela očištěných duší se vrátíme ještě v rámci finálního mýtu. Jak ale zjistíme, neodvážá se ani Platónův Sókratés toto „božské místo“ blíže specifikovat.



### 1.3 . Argumentace

#### 1.3.1 Protiklady (69e–72d)

Na začátku dokazování, v rámci prvního argumentu, Sókrates nejprve shrne svoji předchozí úvahu<sup>33</sup>: „jestliže je tomu tak, že živí vznikají ze zemřelých ... nezbyvá než uznati, že naše duše tam (v Hádu) jsou“.<sup>34</sup> To by postačovalo k důkazu, že naše duše přichází na svět z Hádu a do Hádu opět odchází.

Celá argumentace začíná obecnou premisou: *opačné vzniká z opačného anebo opak vzniká z opaku* (έκ τόν εναντίον τα εναντία). Řecké sloveso *gignesthai* můžeme chápat prostě jako „vznikat“ případně „pocházet z“. Poněkud problematičtější je chápání „opaku“.<sup>35</sup> Sókratova argumentace je zřejmá v případech např. vlastností, které mají jasně vymezené vlastnosti opačné. Vzniká-li velké, a tedy předtím nebylo, vzniká vždy z malého: malé štěně roste ve velkého psa; pokud se něco ohřálo, říkáme, že to bylo předtím studené a horké víno tak vzniklo ze studeného vína. Argument funguje poněkud těžkopádně, předpokládáme-li vlastnosti bez přirozených protikladů. Pokud například něco zezelená, je sice jasné, že to předtím bylo nezelené. Avšak pak musíme jako protiklad zelené vymezit celou škálu ostatních barev, což by znamenalo, že za protiklad chápeme nesprávně protivu.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Phd. 69a–d.

<sup>34</sup> Tamt. 70c–d.

<sup>35</sup> Viz diskuse v BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*, s. 43–51.

<sup>36</sup> Pro podrobnější rozbor problematiky protikladu a protivy v Platónovo prvním argumentu a pro rozsáhlý komentář k prvním třem argumentům viz PAKALUK, M. *Degrees of Separation in the Phaedo. Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, 2003, vol. 48, n. 2, pp. 89–115.

Nicméně Sókratés se soustředí na predikát „být živý“, ke kterému máme přirozený protiklad „být mrtvý“. Ve formalizované podobě by argumentace mohla fungovat následujícím způsobem:

Jestliže se nějaká věc stane P (vlastnost) a P má přirozený protiklad, pak se tato věc stala P z protikladu P.<sup>37</sup>

Být živý má přirozený protiklad být mrtvý.<sup>38</sup>

Cokoli je zde na světě živého se stalo živým (tj. muselo jako živé vzniknout).<sup>39</sup>

Tedy:

Cokoli je zde na světě živého se tak stalo z mrtvého.<sup>40</sup>

Problém celého argumentu je samozřejmě v jeho základní nejasnosti<sup>41</sup>: kámen není živý, znamená to, že je mrtvý? A znamená to, že se mrtvým stal z živého? Tyto analytické problémy však mohou odpadnout při troše dobré vůle, pokud připustíme, že hovořit o kamenech jakožto o mrtvých či živých není přijatelné. Být mrtvý a být živý mohou být jen entity, které jsou podle Platóna spojením duše a těla.<sup>42</sup>

Sókratés se dále své společníky snaží přesvědčit ještě tím, že pokud by živé věci umíraly a nevznikaly zase ze zemřelých, „vše by se spotřebovalo pro stav smrti“.<sup>43</sup> Platónův kosmos je stvořený a konečný;<sup>44</sup> stejně tak je podle dialogu *Timaios* konečný počet duší.<sup>45</sup> Pokud přijmeme tyto předpoklady, pak je Sókratova obava pochopitelnější. Pokud by duše pouze umíraly a neměly se z čeho znovu rodit, brzy by na světě nebyly žádné živé duše a celou oblast rození a umírání by ovládla smrt.

<sup>37</sup> *Phd.* 70d-71a.

<sup>38</sup> *Tamt.* 71c1-5.

<sup>39</sup> Na druhou stranu můžeme spekulovat, zda např. božský demiurg z dialogu *Timaios* je živý, avšak nikdy nebyl mrtvý, jelikož je věčný a nevzniklý.

<sup>40</sup> *Tamt.* 71d.

<sup>41</sup> Viz Bostock, s. 53.

<sup>42</sup> O tom se ještě zmíníme při rozboru finálního argumentu (viz kap. 1.3.4).

<sup>43</sup> *Phd.* 72d.

<sup>44</sup> Viz *Tim.* 31a-b.

<sup>45</sup> *Tamt.* 41d-e.

Otázkou však stále zůstává, nakolik můžeme hovořit o mrtvé duši. Není to opak toho, co se Sókratés snaží dokázat, tj. že duše je nesmrtelná a stále živá? Platón je zde však opatrný: z mrtvého (*ek tón tethneótón*) vznikají živé bytosti (*ta zónta te kai zóntes*).<sup>46</sup>

### 1.3.2 Rozpomínání a nesmrtelnost (72e-77d)

Sókratův předpoklad nesmrtelnosti lidské duše se shoduje také s jeho epistemologickou naukou o poznání jakožto rozpomínání (*anamnésis*).<sup>47</sup>

Jak může teorie *anamnésis* přispět k přesvědčení posluchačů, že se nemusí obávat smrti? Následující rekonstrukce argumentace vychází z interpretace Bostocka<sup>48</sup> a Graesera.<sup>49</sup>

Pokud při pohledu na věc A, resp. poznání A, získám i představu věci B (a vědění B je odlišné od vědění A) pak hovoříme o *rozpomínání*, pokud si jsem vědom podobnosti i rozdílnosti mezi A a B.<sup>50</sup>

Víme, co je např. stejnost o sobě;<sup>51</sup> v jistém smyslu máme toto vědění ze stejných věcí.<sup>52</sup> Avšak všechny stejné věci (tj. stejné materiální předměty okolo nás) za touto stejností o sobě zaostávají;<sup>53</sup> vědění o dokonalé stejnosti o sobě nemůže pocházet z poznání méně dokonalých, víceméně stejných věcí.

<sup>46</sup> *Phd.* 71d-e.

<sup>47</sup> Tato teorie je rozpracována i v dialogu *Menón* (80d-86c), na což zřejmě odkazuje Kebés, když říká, že Sókratés často mluví o tom, že „naše učení není nic jiného než vzpomínání“ (*Phd.* 72e).

<sup>48</sup> Podrobné rozpracování argumentu viz BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*, s.61-115.

<sup>49</sup> Graeser, s. 240-242.

<sup>50</sup> *Phd.* 74a2-3.

<sup>51</sup> *Tamt.* 74b.

<sup>52</sup> *Tamt.* 74c.

<sup>53</sup> *Tamt.* 74d.

Znalost stejnosti o sobě musí pocházet odjinud, musíme jí mít před poznáním stejnosti ve věcech.<sup>54</sup>

Jelikož tedy poznání rovnosti o sobě nemůže pocházet bezprostředně z poznání věcí v našem světě, muselo k němu dojít dříve, než se naše duše do tohoto světa narodila.<sup>55</sup>

Nedokonalé poznání nedokonalých věcí kolem (teorie vlastních předmětů poznání, tj. jisté adekvace charakteru poznání s poznávaným předmětem je rozpracována až v *Ústavě* avšak zde ve *Faidónu* je již předznamenána) nás tedy nějak přivede k rozpomenutí si na entity zakládající povahu těchto věcí. Toto vědění, které získáme rozpomenutím, však není stejného typu a charakteru jako vědění o věcech kolem. „Poznání“ jednotlivin je podle dialogu *Menón* stěží možné a podle *Ústavy* o nich lze mít jen a pouze mínění. Jelikož je toto vědění tedy úplně jiného typu (o jednotlivinách se mohou čas od času mýlit, pokud však mám vědění o stejnosti o sobě, pak prostě a jednoduše vím, mýlit se v tomto vědění nemohu), pak musí mít i jiný původ než věci samotné. Tímto počátkem je jistá obeznámenost duše např. se stejností o sobě ještě před narozením. Duše se tak podle Sókrata rodí jako vědoucí,<sup>56</sup> avšak během příchodu na svět vše zároveň zapomene a musí se během života rozpomínat.

Zde můžeme odkázat na mýtický obraz z dialogu *Faidros*,<sup>57</sup> ve kterém je duše spodobněna jakožto okřídlená srostlina dvou koní a vozataje. Před vstupem do těla tato duše vykonává okružní cestu kosmem a některá nahlédne i do nadsvětních míst, ve kterých má možnost spatřit „jsoucnost vskutku jsoucí“ (*ousiaontosousa*). Zda tato „jsoucnost vskutku jsoucí“ jsou

<sup>54</sup> Tamt. 74e n.

<sup>55</sup> *Phd.* 75a-b.

<sup>56</sup> Tamt. 75d.

<sup>57</sup> *Phdr.* 247b-d.

ideje, které můžeme předpokládat v dialogu *Faidón*, a zda tento obraz slouží k zobrazení, jak se duše může získat poznání idejí před vstupem do těla, je však pouhou spekulací.

Následuje<sup>58</sup> kritická reflexe dosavadních argumentů.<sup>59</sup> Z této pasáže lze poukázat na nespokojenost Simmii a Kebéta s dosavadními argumenty: prý dokazují, že duše je jen před vstupem do těla, nikoli i po smrti živého tvora. Anebo se můžeme soustředit na Sókratovu odpověď, že důkaz byl již podán,<sup>60</sup> jelikož spojením obou argumentů musíme dospět k přesvědčení, že duše je nesmrtelná.

### 1.3.3 Duše a ideje (77e-80b)

Třetím celkem, ve kterém Sókratés dokazuje nesmrtelnost duše, je argument podobnosti duše k idejím.<sup>61</sup> Následující pasáž by nám měla posloužit k objasnění celého argumentu.

„Nuže pozoruj, Kebéte, zdali nám ze všeho, co bylo řečeno, vychází tohle, že duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou, kdežto tělo zase že je nejpodobnější lidskému, smrtelnému, složitému, nerozumnému a rozbornému, tomu, co nikdy není stejné samo se sebou. Můžeme snad, milý Kebéte, říci něco jiného proti tomuto, že tomu v jistém smyslu tak není? Nemůžeme.“<sup>62</sup>

Na první pohled je zřejmé, že (a tato diferenciací se vine celým dialogem) duše nemá s tělem žádné společné atributy. Sókratés dokonce začleňuje duši a tělo do dvou rozdílných

<sup>58</sup> Záměrně jsme vynechali teorii idejí, která je v argumentaci implicitně přítomna.

<sup>59</sup> *Phd.* 77a-e.

<sup>60</sup> *Tamt.* 77c-d.

<sup>61</sup> Argument podobnosti duše k idejím (viz kap. 1.3.3).

<sup>62</sup> *Phd.* 80a-b.

ontologických oblastí, čímž klade základní a velmi důležitou otázku, jak vůbec mohou tyto dvě entity na sebe navzájem působit. Tento problém je výrazný především v souvislosti s možnostmi „znečišťování“ duše tělesným, očišťováním duše a zejména s mírou znečištění duše zemřelého při cestě do Hádu.<sup>63</sup>

Naším nynějším úkolem je povšimnout si, jakým způsobem hovoří Sókratés v uvedeném úryvku o duši, jak ji vymezuje. Bostock si ve svém komentáři všímá dvou rozdílných analogií.<sup>64</sup> Tou první je podobnost duše s formami (idejemi),<sup>65</sup> druhá pak poukazuje na podobnost duše s bohy.<sup>66</sup> Skutečnost, že spíše duše nežli tělo možno chápat jako ideje, je důvodem k pojetí duše jako „jednoduché“ a „nerozborné“ (tedy nezničitelné), což jsou, jak víme, právě atributy věčných idejí. Jejich podobnost tomu, co je božské, či účastenství na božství, jim zaručuje vládu nad tělem a nesmrtelnost. Je těžké určit, zda Sókratés chápe duši jako opravdu božskou, nesmrtelnou, jednoduchou a nerozbornou, anebo zda se těmito vlastnostem pouze přibližuje („je nejpodobnější“).

Pokud při rozboru tohoto argumentu zůstaneme zároveň na úrovni dějové linie, lze spatřit jeho dvojí roli. Tou první je Sókratova snaha přesvědčit Kebéta a Simmiu, že duše je vskutku nesmrtelná a božská. Nemusí jít totiž o přímý důkaz, jelikož předchozí dva argumenty považuje Sókratés za dostačující pro

<sup>63</sup> Potom zcela jistě vyvstane otázka, jak je možné, že jedna entita může přijímat části prvky entity odlišné. Tento problém není Platónovým Sókratem nikterak analyzován ani v argumentech, ani v celém dialogu. Potíž nastává ve chvíli, kdy chceme na jedné straně přijmout jako předpoklad Platónovo ovlivnění orfickým a pythagorejským učením, ve kterém je duše chápána již z principu jako „nečistá“, díky svému titánskému původu (podrobněji viz kap. 2.1), a na druhé straně přijímáme Sókratem vyřčenou příbuznost duše s božskou podstatou. Celkový kontext Faidónu však nevyžaduje takovýto rozbor (pokud je vůbec možný), a proto by bylo zbytečné se jím dále v této práci zabývat.

<sup>64</sup> BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*, s.118.

<sup>65</sup> *Phd.* 78b-79c.

<sup>66</sup> *Tamt.* 80a.

dokázání existence duše před narozením i jejího trvání po smrti.<sup>67</sup> Navíc Simmias a Kebés žádali Sókrata, aby je přesvědčoval.<sup>68</sup> Je proto zcela legitimní chápat tento argument nejen jako přípravu pro nejobsáhlejší a nejdůkladnější Sókratovo dokazování v argumentu „finálním“, ale také zároveň jako předznamenání útěšné role závěrečného mýtu.<sup>69</sup> Druhá role tohoto argumentu se pak jeví jako zásadní v kontextu celého dialogu. Platón následně kriticky reflektuje tento argument, když na jeho konci vyjadřuje námitky (prostřednictvím Simmii a Kebéta), jež postihují samotný princip analogie a podobnosti, na němž je argument založen.

S pochybnostmi začíná Simmias. Namítá, že Sókratovo odůvodnění nebylo dostatečné a že by stejně tak *“bylo možno pronést touž myšlenku také o harmonii i o lyře a strunách...”*<sup>70</sup> A následně se přidává i Kebés: *“Mně se totiž zdá, že když se tak mluví (stejně jako Simmias reaguje na Sókratův podaný argument), je to něco podobného, jako kdyby člověk vyřkl o zemřelém starém tkalci tu myšlenku, že ten člověk není mrtev, nýbrž že jest někde živ a zdrav, a za důkaz uváděl, že to roucho, které nosil a které si sám utkal, je celé a není zničeno.”*<sup>71</sup>

Aby Sókratés vyvrátil tyto námitky, musí představit propracovanější filosofickou tematiku a celou diskusi tak

<sup>67</sup> Tamt. 77c.

<sup>68</sup> „Mysli si, Sókrate, že se bojíme, a pokoušej se nás přesvědčovati; raději však si nemysli, že my se bojíme, nýbrž snad je v skutka v nás jakési dítě, které se takových věcí bojí. To dítě se tedy pokoušej přemlouvati, aby se nebálo smrti jako bubáka.“ Phd. 77e.

<sup>69</sup> Vzhledem k primárnímu účelu této práce, prokázat význam závěrečného mýtu jako rovnocenný předkládaným argumentům, je užitečné si všimnout skutečné závažnosti tématu. Po předchozích dvou dialektických přícházích argumentů rázu přesvědčovacího. Z toho vyplývá nedostatečná role argumentů, pokud jde o přesvědčení diskutujících (a zřejmě i čtenářů, což si Platón, jak se zdá, uvědomoval).

<sup>70</sup> Phd. 85e.

<sup>71</sup> Tamt. 87b.



převést na metafysickou a kosmologickou rovinu, ve které se odehraje závěrečný argument.

#### 1.3.4 Závěr důkazu (102a – 107b)

Z předchozího výkladu je zřejmé, že duše a tělo jsou dvě odlišná jsoucna, každé na jiném ontologickém stupni. Tento argument, který zkoumá ontologický status duše, není jen nejsilnější ze všech zkoumaných, ale také nejproblematičtější. Vzhledem k tomu, že účelem této práce není podrobný rozbor argumentů, nýbrž mýtu, všimneme si v případě tohoto jen základní struktury a zásadních aspektů.

Celek argumentu lze rozdělit na část „přípravy argumentu“ (102a-105c) a na samotný argument (105c-107b), který obsahuje dva dílčí útvary: důkaz nesmrtelnosti duše (105c-e) a důkaz její nezničitelnosti (105e-107c).

V úvodní části probírá Sókratés nejprve existenci určitých jsoucn, která nejsou sobě navzájem opakem, ale vždy obsahují cosi, co jest opačného vůči obsahu jsoucna druhého.<sup>72</sup>

Toto „cosi“ je idea, na které je jsoucno účastno, či je v něm obsažena. Tak jsoucno nikdy nepřijme opak toho, na čem je účastno, ale spíše zanikne nebo ustoupí. Například chlad nejen, že nikdy nepřijme horkost, ale ani sníh, který má chlad v sobě, se nestane horkým. Tato jsoucna (sníh, trojka, dvojka ad.) nejsou přímo formami (idejemi), ale mají jejich „způsobu“

---

<sup>72</sup> Phd. 104b-c. Sókratés to prokazuje na příkladu jsoucn dvojky a trojky. Tato dvě čísla nejsou vůči sobě opačná. Ale dvojka obsahuje sudost („pojmový druh“ - tedy ideu) a trojka lichost. Tak trojka nikdy nemůže přijmout sudost a dvojka lichost.

(*morfé*).<sup>73</sup> Můžeme to chápat tak, že tato jsoucna vlastní jakousi esenciální kvalitu dané ideje. Nebo jinak, že se svou vlastní formou (*idejí*; např. *idea ohně*, *idea sněhu* apod.) nesou vždy také formu něčeho, co může být opakem.<sup>74</sup>

Druhým tématem úvodní části je Sókratova korekce jeho teorie kauzality. Zatímco v dřívější rozpravě bylo možné odpovédět, že voda se ohřívá jen díky teplu a tělo onemocní jen díky nemoci, nyní Sókratés odpovídá mnohem důkladněji. Tvrdí, že oheň ohřívá věci a horečka činí tělo nemocným, stejně tak jednička nebo trojka činí jednotlivé věci lichými.

Stejným způsobem pokračuje Sókratés otázkou, jaká příčina působí, že se tělo stává živým. Odpovédí je, že touto příčinou jest duše.<sup>75</sup> Kdykoliv a k čemukoli duše přistoupí, nese s sebou život. To je dostatečná podpora pro tvrzení, že život je tak esenciální vlastností duše. Dále můžeme tvrdit, že život (*zoé*) je opakem smrti (*thanatos*). A jelikož je život bytostnou vlastností duše, nikdy nepřijme svůj opak, smrt. A pokud duše nemůže ze své podstaty přijmout smrt, musí být nutně nesmrtelná (*athanatos*).<sup>76</sup>

Zdá se, že tento závěr je platný beze vší pochybnosti. Ale je tu ještě jeden problém. V předchozím textu<sup>77</sup> Sókratés tvrdil, že sníh nepřijme horko a spíše ustoupí nebo zanikne.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Sókratés říká: „Je to tedy u některých z takových věcí tak, že se netoliko pojmový druh sám domáhá svého jména na všechny časy, nýbrž i něco jiného, co sice není onen pojmový druh, ale má, pokud jest, povždy jeho způsobu.“ (Phd.103e). Způsobem je myšlen Novotným řecký pojem *morfé*, jenž je synonymem k *eidos*, tedy formě, ideji.

<sup>74</sup> Tj. oheň nese nejen formu ohně, ale také formu tepla, která je opakem k formě chladu, kterou nese sníh. Nebo např. pokud uvažujeme tři věci, označíme je počtem „tři“, tak v nich je přítomná forma „trojakosti“. A jelikož číslo tři nemůže být sudé, je v nich přítomna také lichost.

<sup>75</sup> Phd. 105c.

<sup>76</sup> Tamt. 105e.

<sup>77</sup> Tamt. 103d.

<sup>78</sup> Je potřeba upozornit, že „ustoupit“ v tomto smyslu znamená, že dané jsoucno se nemění, ponechává si své vlastnosti (v případě esenciální vlastnosti – nepřestává být tím, čím bylo). Naopak v případě „zániku“ (zničení) se dané jsoucno mění svou vlastností (přestává být tím, čím bylo).

Je proto nezbytné v tuto chvíli prokázat další vlastnost duše - a to „nezničitelnost“, aby byl pak argument dostatečný pro tvrzení, že duše po smrti člověka tělo opouští, nikoli že zaniká. Překvapivý je však moment, kdy Sókratés navrhuje další (nutnou) úvahu, jelikož předchozí příklad se sněhem jeví se pro tuto chvíli neúplný.<sup>79</sup> Kebés však prokázání odmítne s okamžitým závěrem, že co jest „nesmrtelné“, je zároveň „nezničitelné“.<sup>80</sup> Je těžké určit, co Kebéta k tomuto předpokladu vedlo. Sókratés pak pouze umocňuje své předchozí tvrzení následujícím výrokem: „*Bůh, sám pojem života (tedy idea života) i je-li co jiného nesmrtelného - o tom by, myslím, všichni uznali, že nikdy nezaniká.*“<sup>81</sup> Z toho je možné usoudit, že Sókratés chápe tato jsoucna nejen jako mající ve své podstatě „být naživu“, ale také schopnost „přinášet život“ do ostatních jsoucen.

Potom můžeme předchozí problematickou část shrnout do implikace: pokud je duše nesmrtelná a to, co je nesmrtelné, je zároveň nezničitelné, je duše také nezničitelná. Zůstává však problémem, jakým způsobem doplnit argument tak, aby obsahoval i Sókratem nabízený důkaz o nezničitelnosti duše. Vraťme se opět k poslední citované pasáži. Všechna vyjmenovaná jsoucna (bůh, idea života a „cokoli je nesmrtelného“) jsou ve své podstatě živá. A cokoli je živé, může být zničeno pouze přijetím smrti (tj. zemřít). Pojem *thanatos* (být mrtvý) je zde zřejmě chápán jen jako jedna z forem zániku (*olethros* - být zničen); způsob, jakým lidská bytost přestává existovat, tedy „zaniká“. A žádná lidská bytost nemůže zaniknout ničím jiným,

---

<sup>79</sup> Předtím totiž posloužil jen k částečnému důkazu. Zahřeje-li se sníh, zaniká, neodchází nezměněn „jinam“. Je možné tedy použít další příklad s trojkou? Ten je velice problematický. Sókratés nikterak nedokazuje, co se stane s trojkou, pokud se „přiblíží“ sudé. Pokud bychom to chápali ve smyslu počtu „tří věcí“, tak přidáme-li jednu věc, stává se z nich rázem počet čtyři, číslo tři mizí a můžeme se jen domnívat, že „zaniká“.

<sup>80</sup> Phd. 106d.

<sup>81</sup> Tamt.

nežli smrtí. Pokud tedy Sókratés potvrdil, že nějaké jsoucno nepřijímá smrt, pak dokázal, že toto ani nemůže být zničeno (ani jakožto živá bytost). Poněvadž je duše ve své podstatě živá, je nesmrtelná a jako taková i nezničitelná.

### 1.3.5 Dialektická metoda a její charakter

Postupně jsme se ve čtyřech rozebíraných argumentech seznámili s vyústěním dialektického dokazování nesmrtelnosti duše. Metoda „druhé plavby“,<sup>82</sup> tedy zaměření se při zkoumání na obsahy naší mysli, umožnila Sókratovi zesílit argumentační pole a rozvinout tak teorii idejí. Tedy opravdových, neměnných forem, jež jsou skutečnými příčinami smyslově vnímatelných jsoucen i jejich vlastností. Sókratés se záměrně soustředí na účast na idejích. Z toho posléze vychází nemožnost, aby konkrétní jsoucno, jež je účastno na určité ideji, přijímalo zároveň účast na ideji opačné. To je názorně ukázáno na příkladu trojky a její nemožností státi se sudou. A jelikož bylo uznáno, že duše je účastna života, je nositelkou života samého, je nemyslitelné, aby přijala smrt. S důkazem, že duše je nemsrtelná, ještě Sókratés uzná za potřebné odhalit, že nesmrtelné nemůže být nikdy účastno na zkáze. Věčné, nesmrtelné je tedy nezničitelné a to platí právě pro duši. Ve chvíli příchodu smrti se na ní stane účastno to, co je v člověku konečné, složené, tedy tělo. A ježto duše nemůže přijmout smrt, odchází pryč.

Po Sókratově argumentaci by se mohlo zdát, že žádné pochyby už ze strany hlavních Sókratových oponentů nepřipadají v úvahu. Simmias si však vůbec není jistý a díky své přiznané

---

<sup>82</sup> Phd. 99d-100b

„lidské slabosti“ je stále na pochybách. Sókratovi je jasné, že nejen on, ale každý musí být, jelikož dosavadní hovor o nesmrtelnosti lidské duše a veškeré argumenty by měly být ještě důkladněji zkoumány.<sup>83</sup> Toto „zkoumání“ pak proběhne formou vypravování mýtu, která, jak se přesvědčíme, bude velmi odlišná od čisté argumentační, kterou Sókratés uplatnil v rámci všech čtyř argumentů.

---

<sup>83</sup> *Phd.* 107b.

## 2. ZÁVĚREČNÝ MÝTUS

### 2.1 Eschatologické předznamenání mýtu ve Faidónu

Jedna velmi důležitá část dialogu (80d - 82c) zůstala doposud nepovšimnuta, především z důvodu silné provázanosti s finálním mýtem. Alespoň ve stručnosti si představíme její strukturu a zdůrazníme důležité body, jež pro nás budou mít v následujících kapitolách důležitý význam.

Po třetím důkazu příbuznosti duše k idejím, jehož součástí je i následné vymezení duše (tedy, že je božská, nesmrtelná a jednoduchá - nesložená) přichází na řadu eschatologická pasáž, kterou je možné chápat jako předznamenání finálního mýtu. Nejprve je Sókratem vyjádřena představa odchodu duše zemřelého do říše Hádovy,<sup>84</sup> do říše „neviditelné“. V tomto smyslu bychom se pak mohli domnívat, že Platón oblast Hádu rozšířil, oproti tradiční představě, na celý svět neviditelný. Zde totiž Sókratés líčí duše zcela očištěné (na příkladu své duše), které by se měly po opuštění těla dostat přímo k bohům - tam, kde pramení jejich samotná podstata. V rámci mýtu je však Hádes chápán jako oblast podsvětní a je těžké rozhodnout, zda i destinace zcela čistých duší, která je blíže neurčena, může spadat do takto široce pojatého Hádu. V kontextu čistých duší přibližuje Sókratés čistotu duše tím, že během pozemského života tato neměla „dobrovolně žádného společenství“<sup>85</sup> s tělem, naopak byla zaměřena sama k sobě.

---

<sup>84</sup> Podrobněji o Hádu viz pozn. 85.

<sup>85</sup> *Phd.* 80e.

Pozornost se následně obrací k duším nečistým. Formu znečištění spatřuje Platónův Sókratés v přílišném upnutí se na tělo během života, včetně důrazu na „pravdivost“ smyslového vnímání, tělesné požitky a dalším pozemským rozkoším. To způsobí, že je takováto duše i po smrti člověka „prostoupena tělesností“.<sup>86</sup> Taková duše se potom nechce ani po opuštění těla podrobit zásvětnímu soudu a vrací na místa svého dřívějšího působení v lidském těle. Zajímavé je Sókratovo líčení inkarnačních zákonitostí, které dle charakteru minulého života určují duším příští život v těle rozličných zvířat. Připomeňme si, že reinkarnační cyklus, zahrnující zvířata, byl s největší pravděpodobností součástí pythagorejské doktriny. Může se zdát, že tyto duše až do příští inkarnace do Hádu nevstoupí. Mýtus nám však jasně dokazuje, že i takto nečisté duše si musí odpykat v podstvěti svůj trest.

Posledním důležitým prvkem pro pozdější eschatologické líčení je rozlišení čistých duší. Duše filosofů, jež byly v těle účastny rozumu, tudíž prováděly filosofickou formu očisty, odchází k bohům, jak již bylo řečeno. Existuje ale ještě jeden druh duší. Ty jsou, dle Sókrata také čisté, ale pouze díky tomu, že se řídily „onou obecně lidovou a občanskou ctností, které říkají uměřenost a spravedlnost a která pochází ze zvyku bez cviku filosofie a bez účasti rozumu“.<sup>87</sup> Ve výčtu zásvětních trestů a odměn, jak později zjistíme, připadá těmto duším rozhodnutím zásvětního soudu dočasný pobyt na skutečné Zemi. Narozdíl od duší filosofů nejsou tyto vyčleněny

<sup>86</sup> Phd. 81c. Problémem samozřejmě zůstává, jak toto „prostoupení“ chápat. Ve finálním argumentu bylo dokázáno, že se duše odděluje po smrti od těla právě díky své božské podstatě. Jedná se o vymezení ontologického statutu duše a takovéto téma by zasloužilo samostatné zpracování. Pro záměr této práce je podstatné, že nějakým způsobem se ostatní vlastnosti duše – při nezměněné vlastnosti esenciální – mění, právě důsledkem působení tělesnosti během pozemského života. V rámci eschatologické perspektivy, jež je v této práci primární, není třeba tento problém dále řešit.

<sup>87</sup> Phd. 82a-b.

z reinkarnačního cyklu a po stanovené době se znovu rodí do těl. Překvapivě to nemusí být jen lidská těla, nýbrž také těla „krotkých tvorů“, jako jsou mravenci, včely apod. Společně se zmínkou o inkarnaci duší tyranů a dalších velmi špatných duší se tak dá zcela jistě usoudit, že Platónův navrhovaný reinkarnační proces zahrnuje i živočichy.<sup>88</sup>

Tolik tedy k představení důležité eschatologické pasáže ještě před finálním mýtem.

## 2.2 Rámec a struktura mýtu

V této části již přistoupíme k hlavnímu tématu práce a zaměříme se na závěrečný mýtus v dialogu *Faidón*. Ještě dříve však bude nutné připomenout si v krátkosti rámec, do něhož je mýtus v dialogu zasazen.

Při četbě dialogu *Faidón* zřejmě každý pocítí od pasáže 107c výraznou změnu. Jakoby předchozí dějství bylo ukončeno. Až do samotného konce dialogu nenalezneme další logická zkoumání o duši a dokazování její nesmrtelnosti. Přichází finální mýtus vypravovaný Sókratem, kde naopak nesmrtelnost lidské duše stává se východiskem, předpokladem pro líčení jejích příštích osudů po smrti.

Zkusme se nyní vcítit do atmosféry, kterou Platón tak mistrným způsobem dokázal vyjádřit ve chvíli, kdy Sókratés své vypravování začíná. Skupina Sókratových nejbližších přátel a žáků sedí společně s ním a ví, že za několik chvil už

---

<sup>88</sup> Ovšem opačný postup - tedy způsob, jakým se z těchto duší v těle živočichů, pokud vůbec, stávají opět duše vtělené do lidských těl, uveden není. Je to pochopitelné vzhledem k Platónovu záměru chápat duši výchozí pozicí v lidském těle.



Sókratés mezi nimi nebude. Myšlenka smrti tvoří nepopíratelné pozadí celého dialogu a v tuto chvíli zdá se být nejpatrnější. Z několika dřívějších zmínek je patrné, že toto klima nenechává nikoho z přítomných v klidu a bez emocí. Paradoxně až na samotného Sókrata, kterému Platón vtiskl cit pro situaci. Dialektický rámec je opuštěn, zásadní myšlenky a argumenty zazněly a nyní je zapotřebí příhodnou formou utěšit přítomné, nikoli však uchvácholit. Zde se počíná nejpatrněji vyjádřený Platónův nejen filosoficko-náboženský rozměr celého dialogu, který je založen etickým podkladem. Snad se Platón pokusil objasnit prostřednictvím Sókrata pochyby z nesmrtelnosti duše nejen přítomným v cele, ale i všem pozdějším čtenářům. Jde vlastně o uplatnění teorie v praxi, tedy ozřejmit smysl zkoumaných témat a převést je do lidské roviny. Člověk zabývající se filosofií po celý svůj život se dle Platónova Sókrata vlastně neustále vztahuje k nejvyššímu cíli, k Dobru. Tedy k věčnosti, na níž je účastna i duše. Platón se tak mohl závěrečným mýtem pokusit ozřejmit smysl veškerého lidského snažení během života, které je dle něj jediné možné vzhledem k nemsrtelné duši a tedy i k jejím osudům po skončení pozemského života.

Nežli přistoupíme postupně k jednotlivým pasážím mýtu, je nezbytné si načrtnout jejich pořadí a základní strukturu mýtu vůbec.

První část (107c,d) tvoří úvod celého mýtu a je v něm Sókratem zdůrazněn důsledek vyplývající z nesmrtelnosti lidské duše a tím je péče o duši (*epiméleia psýchés*).<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Základ veškeré platónské (a s největší pravděpodobností i sókratovské) etiky. Srov. *Phd.* 67c nn., kde Sókratés hovoří o nutnosti očišťování duše. Platón, i když vychází terminologicky z náboženského očišťování (o tom bylo pojednáno již v první kapitole této části), dává očiště duše filosofický význam. Novotný shrnuje tento rozdíl následovně: „Kdežto náboženské

Ve druhé části se již počíná samotný eschatologický mýtus. Nejprve je vyličená cesta duší zemřelých do zászvěті - Hádu (107d-108c), kdy je každá duše doprovázena zászvětním průvodcem - daimónem. Způsob cesty na onen svět a dopravení se na přidělené místo jsou určeny charakterem duší - spravedlivých a nespravedlivých.

Třetí část obsahuje dva celky. Jednak je to Sókratův přírodně-filosofický popis skutečné země (108c-110b), ve kterém nalezneme teleologické odůvodnění rovnovážnosti země jakožto nebeského tělesa, specifikaci skutečné země a srovnání s domnělou zemí, jíž mylně považujeme za tu opravdovou. Druhý celek tvoří mýtus o skutečné zemi (110b-113c). Ten zahrnuje líčení jednak božských míst - opravdového povrchu země, jeho uzpůsobení a obyvatel (110c-111c) a také popis podzemních míst - Tartaru (111c-113c). Pečlivě jsou popsány podzemní vody a především čtyři mýtické toky.

Orientaci po zászvětních místech obsahuje část čtvrtá (113d-114c). Ta je opět eschatologická a navazuje tak na druhou část. Duše dopravené na určité místo jsou podrobeny zászvětnímu soudu a dle míry provinění během života či uznání nevinými jsou podrobeny „výkonu trestu“. Jakkoli nečisté duše se musí podrobit více či méně hrozivé anabasi po Tartaru až do odčinění svého trestu. Neznečištěné duše pak přicházejí do horních, dokonalých míst země.

Pátá část (114c-115a) je závěrem celého mýtického vypravování Sókrata a vlastně i jakýmsi poselstvím celého

*očišťování je vykonání obřadu, kterým se odklízí poskvrna vzniklá nebo hrozící od doteku neblahých sil, jde filosofické očistě Sókratově o osvobození duše od smyslovosti, jež překáží jejím poznávacím schopnostem a touhám, obráceným k božské oblasti čistých jsoucen.“ (NOVOTNÝ, F. O Platónovi III: Filosofie. 1.vyd. Praha: Jan Laichter, 1949, s.393). Vezmeme-li v potaz skutečnost, že v Platónově pojetí je poznání (duše) a směřování k Dobru neoddělitelně spojeno, pak můžeme péči o duši považovat nejen za základ Platónovy etiky, ale celé jeho filosofie.*

dialogu. Pozemský život a míra péče o duši nutně souvisí s osudem duše po smrti. Proto tak dlouhé vypravování a proto opakované Sókratovo nabádání k ctnostnému životu.

### 2.3 Sókratova předmluva (107c, d)

„Ale toto zasluhuje úvahy, mužové, řekl Sókratés, že je-li vskutku duše nesmrtelná, vyžaduje péče, a to netoliko pro tento čas, po který trvá takřčené žití, nýbrž po všechen, a bylo by to tedy takto, jak se zdá, hrozné nebezpečí, jestliže ji člověk zanedbá. Neboť kdyby byla smrt odloučením ode všeho, byla by to výhoda pro lidi zlé, že by se smrtí zbavili zároveň i těla i spolu s duší své špatnosti; takto však, když je zřejmo, že je nesmrtelná, není pro ni asi žádného jiného uniknutí ani záchrany od zlého nežli to, aby se stala co nejlepší a nejrozumnější. Vždyť když jde duše do Hádu, nebere s sebou nic jiného kromě svého vzdělání a své výchovy, kteréž věci podle vypravování zemřelému také nejvíce prospívají nebo škodí hned na začátku cesty na onen svět.“<sup>90</sup>

Ke slovu přichází vyprávění, mýtus, který si neklade, a ani nemůže, nárok na prokazatelně pravdivé skutečnosti. Závěrečný mýtus, jak by se mělo v této části prokázat, tedy hraje roli útěšnou, nikoli dokazovací. Má za úkol osvětlit, proč je život milovníka moudrosti hodný následování a proč je smrt tak důležitým předělem.

Veškeré dokazování nesmrtelnosti lidské duše může být konečně oceněno a nesmrtelnost duše položena jako předpoklad. Je-li tedy lidská duše nesmrtelná, zaslouží si o to větší starost. Výzva k péči o duši není Sókratovi pouhým návodem k ctnostnému pozemskému životu. Náš zdejší život je „takřčené žití“, tedy v rámci věčného, trvalého jen pouhý zlomek. Vzniká tak potřeba rozšířit duševní záměr až za hranice očekávané smrti. To je ontologický rozměr, který je často označován za platónskou metafysiku. Rozměr, který nezakládá ani nekončí

---

<sup>90</sup> Phd.107c-d.

smyslově vnímatelná, přírodní rovina, ale oblast dokonalých forem a principů, oblast božská, z níž svůj původ duše utajit nemůže. V této dimenzi se nachází konečný účel lidského života, dobro. A v tomto světle možno spatřovat také účel následujícího mýtu, který Platón nevkládá Sókratovi do úst nadarmo. Pozemský život, tak jak jej dokážeme reflektovat, se vždy jeví na pozadí smrti, avšak jeho účel se nachází na skutečném horizontu, který nejenže smrt přesahuje, ale tím i ruší.

Při takovýchto úvahách, obzvláště jsou-li umocněny faktem, že se blíží smrt milovaného člověka, dospívá mysl zúčastněného do úrovně, v níž veškeré argumenty a dialektická zkoumání jako by byly oslabeny. Pouhé vymezení a provedené důkazy, že je duše nesmrtelná, přítomným v cele nestačí. Při konfrontaci se smrtí by nestačily snad žádnému člověku a to si Platón zajisté uvědomoval.

Dále Sókratés zesiluje význam péče o duši připomenutím již dříve probírané definice smrti<sup>91</sup> a zdůrazňuje míru spravedlnosti, jež je zachována pro každého člověka. Zlí lidé se proto nemohou těšit na smrt, poněvadž se zbavují pouze těla a duše zůstává „nositelkou“ kvality pozemského života. Tato kvalita je tvořena dvěma příbuznými faktory – vzděláním a výchovou, jež jsou jako jediné neseny duší do Hádu. A právě v tomto eschatologickém rozhraní se zdá být Sókratova teze nepopíratelná.

---

<sup>91</sup> Viz *Phd.*64c, kde se Sókratés rozmlouvá se Simmiou o tom, jakým způsobem jsou opravdoví filosofové „ztraceni pro život“ a zasluhují smrti. Rozuzlením je Sókratova definice smrti, tj. odloučení duše od těla.

## 2.4 Cesta zemřelých duší do Hádu (107d–108c)

„Vypravuje se tak, že každého, když zemře, jeho vlastní daimón, kterému byl přidělen zaživa, se snaží vésti na to jisté místo, na kterém se musí shromáždění podrobit soudu a pak se ubírat do Hádu s oním vůdcem, kterému je uloženo dovést zemřelé odsud na onen svět. Když pak se jim tam dostane, čeho se jim má dostat, a když tam pobudou tak dlouho, jak je třeba, jiný vůdce je dopravuje zase sem, a to v mnohých a dlouhých obdobích času. Jest pak tedy ta cesta jiná, než jak praví Aischylův Télefos; onen totiž tvrdí, že do Hádu vede jednoduchá cesta, ale ta, jak vidím, není ani jednoduchá ani jedna. Neboť pak by ani nebylo potřebí vůdců; vždyť by nikdo nikam nemohl zabloudit, kdyby byla jedna cesta. Takto však se podobá pravdě, že má mnoho odboček a křižovatek; svědectvím pro to mi jsou oběti a obřady u nás obvyklé. Tu pak duše spořádaná a rozumná následuje svého vůdce a není neznalá toho, co se děje; která se však chtivě drží svého těla, ta, jak jsem řekl výše, dlouhý čas kolem něho roztoužena těká i kolem viditelného místa, mnoho se vzpírá a mnoho vytrpí, až konečně násilím a stěží je od ustanoveného daimona odváděna pryč. Když pak přijde, kam přicházejí i ostatní, jestliže to je duše neočištěná a udělala něco nečistého – buď že se dopustila nespravedlivých vražd nebo spáchala nějaké jiné takové věci, které jsou těmto příbuzné a jsou činy příbuzných duší –, té se každý vyhýbá a straní se jí a nikdo jí nechce být ani společníkem cesty ani vůdcem, nýbrž sama bloudí, stíhána všemi nesnázemi, až se naplní jisté časy, po jejichž příchodu je nutností zanášena do příbytku pro ni vhodného. Avšak duše, která prošla životem čistě a spořádaně a které se dostalo bohů za společníky a vůdce, každá se usadí na místě jí příslušném.“<sup>92</sup>

Sókratés začíná s vypravováním. Po smrti je každý člověk veden *daimónem*, přiděleným během života, na místo zászvětního soudu. Zde je duše podrobena vynesení rozsudku a posléze, znovu v doprovodu daimóna, přichází do Hádu, kde dojde k výkonu trestu (ne každá duše je potrestána, jak zjistíme později). Po stanovené době se duše vrací zpět do pozemského života, tentokrát již s nově přiděleným daimónem.

Zdůraznění splotitosti a četnosti cest do Hádu obsahuje dva důkazy.<sup>93</sup> Prvním je nezbytná společnost průvodců, jichž by v opačném případě zapotřebí nebylo.

<sup>92</sup> *Phd.* 107d–108c.

<sup>93</sup> A zároveň tak vyvrací Télefovou domněnku o jedné snadné cestě do Hádu. Télefos byl hlavní postavou nedochované stejnojmenné Aischylovy hry.

Prvním takovým případem je zmínka o průvodci zemřelého člověka na cestě do Hádu - *daimónovi*.<sup>94</sup> Tento je každému člověku, dle vypravování, přidělen již během života a jak následně zjistíme, není toto přidělení zcela zřejmé. Také není možné určit přesně, kdo nebo co je tímto průvodcem, několik odkazů by nám však mohlo posloužit k ozřejmění jeho funkce.

Rowe si ve svém komentáři<sup>95</sup> všímá nejprve Hérakleitova tvrzení: „*Povaha je člověku daimonem*“,<sup>96</sup> kde *daimón* je použit ve smyslu osudu<sup>97</sup> ovlivnitelného člověkem samotným. V podobném významu se totiž vede řeč o *daimónu* v Platónově desáté knize Ústavy.<sup>98</sup> V rámci mýtu o Érovi je duším, které čeká další pozemský život, objasněn výběr *daimóna*. Budoucí pozemský osud duše není určován přiděleným *daimónem*, ale naopak duše je odpovědná za volbu svého *daimóna* a tím se ruší božská determinace lidského osudu.

Oba odkazy, které Rowe používá, jsou uvedeny záměrně. Hérakleitův výrok podpírá chápání funkce *daimóna* z mýtického vyprávění v Ústavě jako osobní úděl člověka a z tohoto vyprávění pak můžeme určit proces přidělování *daimónů*. Po přečtení oné pasáže zjistíme, že duše před vtělením je sice

<sup>94</sup> Pojem **daimón** je v řeckých mytologických a filosofických textech chápán nejednoznačně, ať už se jedná o homérika, předókratovské myslitele (zejména Hérakleitos a Empedoklés), řecké tragedie nebo Platónovy dialogy. Někdy jako bůh či božstvo, jindy jako polobůh, ale také jako božská síla v člověku, duch (srov. Lepař, heslo: „*daimón*“, alter. L&S, heslo: „*daimón*“). Obsáhlý přehled různých rolí *daimóna* v řecké mytologii a náboženském myšlení viz Burkert, s.179–181. Srov. DODDS Řekové a iracionálno, s.56 n.

<sup>95</sup> Viz Rowe, s.267.

<sup>96</sup> DK 22 B 119.

<sup>97</sup> Viz KIRK-RAVEN-SCHOFIELD *Předókratovští filosofové*, s.274, kde je Hérakleitův zlomek (DK 22 B 119) interpretován tak, že *daimónem* (osudem) je zamýšlen osobní úděl člověka, jenž je určován povahou. Ta je lidským jedincem ovlivnitelná, tudíž v tomto pojetí není lidský život pasivně vázán na osud, který určí bohové (na rozdíl od homérské představy). Srov. DODDS Řekové a iracionálno, s.182 („...zavrhne (Hérakleitův výrok) nutně celý souhrn archaických věr týkajících se vrozeného štěstí a pokušení ze strany bohů.“).

<sup>98</sup> Rep.617e1.

obeznámena s přidělením daimóna, ale netvrdí se, že tohoto si vybírá ihned. Pokud totiž přijmeme již zmíněný význam daimóna jako osobního údělu, osvětlí se rázem nejen způsob přidělení, ale také smysl tvrzení v námi zkoumaném mýtu, že daimón „byl přidělen zaživa“. První osvětlení spočívá v následujícím. V pasáži 107d se jasně tvrdí, že daimón je duši přidělen. To je možné vnímat tak, že každé duši je pro následující život přidělen osobní úděl jako takový a ve svém projevu během života v závislosti na volbě člověka může směřovat k dobrému, ale nemusí. Tím se vysvětluje získání „zaživa“. Takto chápané „přidělení daimóna“ pak odstraňuje veškeré pochybnosti. Jako podpora takovéto interpretace může posloužit Sókratova známá charakteristika jeho osobního daimóna,<sup>99</sup> ve které se tento „hlas“ ozývá v Sókratovi od dětství. Tímto způsobem nám vyvstává obraz daimóna jako určité kvality života, kterou si vybírají naše duše samy a která se jeví nejen jako průvodce životem, ale v mýtickém rámci doprovází duši i posmrtní při cestě do Hádu. Tam její působnost na dobu „odpykání“ odměny či trestu končí. V rámci této hypotézy tak zůstává konsistentní i další skutečnost Sókratem vyřčená, že jiný daimón dopravuje duši z onoho světa opět do pozemského života. V tomto souhlasím s Roweho tvrzením,<sup>100</sup> že duše se díky pobytu v Hádu (obzvláště po vykonání trestů) mění, čili nabývají nové kvality a jejich úděl v příštím životě nebude stejný jako ten minulý.

Dalším zajímavým momentem, s nímž se v rozebírané pasáži závěrečného mýtu setkáváme, je *zásvětní soud*.<sup>101</sup> V předchozí části o předplatónské eschatologii jsme se dozvěděli, že

---

<sup>99</sup> „Jest to ve mně již počínajíc od dětství jakýsi hlas, který kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí.“ Apol.31d2-4.

<sup>100</sup> ROWE, s.267.

<sup>101</sup> Phd.107d7-8.

myšlenka soudu zemřelých duší se v řeckých náboženských představách počala vyskytovat až s vlivem alternativních náboženských proudů, jako byl bakchismus, orfismus a pythagoreismus.<sup>102</sup>

Jisté je, že na místo zásvětního soudu se musí všechny zemřelé duše v doprovodu daimónů vypravit a soud podstoupit. Z úryvku je také patrné, že zásvětní soud se koná na „jistém místě“ ještě před vstupem do Hádu. Blíže není toto místo specifikováno.

Platón se však o zásvětním soudu nezmiňuje pouze ve *Faidónu*. Kupříkladu v *Ústavě* nalezneme pasáž, kde je zemřelým Érem zmíněno „podivuhodné místo“, z něhož vycházejí dva obousměrné otvory do země a dva do nebe.<sup>103</sup> Další paralelu přináší dialog *Gorgias*, kde v mýtu vypravovaném Sókratem objevíme líčení zásvětního soudu.<sup>104</sup> Ten se odehrává „na louce“, „na rozcestí“, z něhož vede jedna cesta na „ostrovy blažených“<sup>105</sup> a druhá do Tartaru.<sup>106</sup> Rozdělení na cestu „vzhůru“ a „dolů“ se zdá být pochopitelné, jelikož se základní typologií duší – dobrých a špatných – jsme se setkali při Sókratově líčení v rámci třetího argumentu.<sup>107</sup> Později se přesvědčíme, že škála duší dle míry jejich provinění či očištění v pozemském životě je mnohem rozmanitější. A to také

<sup>102</sup> V tradiční (homérské) eschatologii se s tímto jevem nesetkáme. Znovu tedy nutno poznamenat, že Platón evidentně novými náboženskými představami ovlivněn byl. Určit však přesně, kterým z těchto učení a do jaké míry je jednak téměř nemožné a především to není ani účelem našeho zkoumání. Jak bude ještě dále v textu patrné, Platón nekopíroval žádnou z doktrin, nýbrž jednotlivé představy syntetisoval a inovoval ke svému záměru. K tomuto srov. CHLUP, R. *Formování pojmu duše v Řecku*. Pozn.99: „Nejvíce proslavil představu posmrtného soudu ve 4.století PLATÓN, který je v tomto ohledu patrně ovlivněn orfismem.“

<sup>103</sup> Rep.614c.

<sup>104</sup> Gorg.523e-524a.

<sup>105</sup> (??)Homér?, Pindaros (Chlup s.72)

<sup>106</sup> Právě v *Gorgiovi* (523b) je Tartaros chápán jako „žalář pokuty a trestu“. Ve stejném duchu se nese mnohem důkladnější popis Tartaru, jenž zaujímá převážnou část námi zkoumaného mýtu (viz kapitola 2.2.5).

<sup>107</sup> Phd.81a-82a. Viz kap. 2.2.1



v souvislosti s náročností zászvětní cesty, o které zde Sókratés hovoří (108a). A že jsou cesty do Hádu četné a spletné dokazuje nejen potřeba daimóna-průvodce, ale také obvyklé „oběti a obřady“<sup>108</sup>

V poslední pasáži této části se tak znovu setkáváme<sup>109</sup> se dvěma výchozími typy duší a jejich rozdílnou zászvětní anabasi. Duše čisté a rozumné jsou již za života „obeznámeny“ se situací a bez problémů tak následují svého vůdce, což je pochopitelné v perspektivě filosofie jakožto přípravy na smrt a charakteru daimóna jako životního údělu. Velmi nečisté duše (tj. ty, které spáchaly vraždy) jsou na tom hůře. Vázanost na tělo jim zprvu neumožňuje překlenout hranici do zászvětí. Zde se ještě úloha průvodce uplatní a přes všechny obtíže se nakonec k zászvětnímu soudu dostaví. Rozsudek je ale tak hrozivý, že tato duše není akceptována ostatními souzenými dušemi, a dokonce se jí neujme ani žádný průvodce. Výše jsme se snažili vymezit roli daimóna a došli k závěru, že jeho funkce končí nikoli vynesením rozsudku, ale až odvedením duše na místo výkonu trestu. V případě těchto nečistých duší by to znamenalo, že jsou svým průvodcem opuštěny předčasně a s ohledem na předchozí tvrzení (107e1) tak daimón nesplní svůj úkol do konce. V každém případě je takováto duše nucena bloudit a snášet útrapy do doby, kdy je zanesena do „vhodného příbytku“. Oproti tomu duše očištěná „se usadí na místě jí příslušném“.<sup>110</sup> A aby bylo patrné, o jaká místa se jedná,<sup>111</sup> vložil Platón do finálního mýtu rozsáhlé líčení skutečné země.

## 2.5 Skutečná země (108c – 113d)

---

<sup>108</sup> Phd.108a5.

<sup>109</sup> Srov. pozn.53.

<sup>110</sup> Phd.108c6.

<sup>111</sup> Podrobné určení jednotlivých destinací duší zemřelých viz kap.2.2.5.

### 2.5.1 Sókratův úvod (108c-e)

„Jsou pak mnohá podivuhodná místa na zemi, a země sama není ani taková ani tak veliká, jak míní ti, kteří mají zvyk o ní vykládati; takovéto přesvědčení jsem já od kohosi nabyt.

Tu řekl Simmias: Jak to myslíš, Sókrate? O zemi jsem totiž i já sám už mnoho slyšel, avšak ne tohle, na čem se zakládá tvé přesvědčení; pto bych to rád slyšel.

Však k tomu není, Simmio, jak se mi zdá, potřebí Glaukova umění, abych ti vyložil, co to je; ale že to je pravda, to je zřejmě těžší a přesahuje Glaukovo umění. Jednak bych snad já ani nebyl s to, jednak, i kdybych to dovedl, zdá se mi, Simmio, že můj život už nestačí na délku toho výkladu. Avšak nic mi nebrání, abych pověděl, jaká je podle mého přesvědčení podoba země a jaká jsou na ní místa.

Však i to stačí, řekl Simmias.<sup>112</sup>

Zmínkou o podivuhodných místech na zemi uvádí Sókratés obsáhlé vypravování o „skutečné“ zemi. Navazuje tak plynule na závěr z předchozí části, v níž se hovořilo o místech, na která se duše zemřelých po odpykání trestu dostanou.

Nyní tedy přichází Sókratovo objasnění, která místa měl na mysli. Ještě před tím si ale neodpustí poznámku o mylném pojetí země těch, kteří „mají ve zvyku o ní vykládat.“ Nyní se můžeme pouze domnívat, že Platón zde jménem Sókrata naráží především na přírodní filosofy. Jak ale vyplýne z dalšího textu, nebude jednoduché přesně určit, které myslitele mohl mít Platón na mysli. Ještě obtížnější je ale v tuto chvíli určit, od koho takové přesvědčení Sókratés získal. Novotný se domnívá,<sup>113</sup> že i přes dílčí motivy, jež jsou v popisu skutečné země patrné jako neplatónské, jde o Platónovu fikci.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Phd.108c-e.

<sup>113</sup> PLATÓN *Spisy I.*, s.513, *Faidón*, pozn.106.

<sup>114</sup> Těžko rozhodnout, zda s Novotným souhlasit, či nikoli. V rámci celého dialogu *Faidón* se setkáváme s různými odkazy na motivy, z nichž Platón čerpá. U přímých odkazů např. na Homéra (112a) a na Anaxagoru (97c) je autor explicitně vyjádřen. Méně patrné je to v případě odkazů nepřímých, např. v pasážích: „co se o tom mluví v tajných řečech zasvěcenců“ (62b), „...co se odedávna hlásá“ (67c). V těchto pak obvykle kontext nebo následné osvětlení poukážejí aspoň k náboženskému proudu, z něhož Platón motivy

V Sókratově reakci na Simmiovu pobídku je zdůrazněno, že není žádným „*Glaukovo uměním*“<sup>115</sup> mýtus vylíčit, ale ani ověřit jeho pravdivost. To je naopak úkol natolik náročný, že i kdyby se k tomu Sókratés uchýlil a byl by prokázání schopen, vymezený čas do vypití jedu by určitě nestačil.

### 2.5.2 Kosmologická teorie (108e – 109a)

„Jsem tedy přesvědčen, pravil Sókratés, že za prvé, je-li země uprostřed nebe a je-li kulatá, nic nepotřebuje ani vzduchu, aby nespadla, ani žádné jiné takové přírodní síly, nýbrž všestranná podobnost nebe sobě samému a rovnovážnost samé země stačí ji držet; neboť rovnovážná věc položená ve středu něčeho stejnorodého nemá ani dost málo se kam naklonit, nýbrž je v stejné poloze a trvá bez úchytky. To je tedy, řekl, první věc, o které jsem přesvědčen. A správně, řekl Simmias.“<sup>116</sup>

Konečně se dostáváme k první a velmi významné části Sókratovo vyprávění. Důležité je připomenout, že jde o přesvědčení, o představu, kterou si Sókratés utvořil na základě líčení „kohosi“. Charakter této představy má totiž rysy Platónovy přírodní filosofie, logického dokazování a v takovémto mýtickém vyprávění bychom podobnou úvahu vůbec nečekali.

Nejprve jsou položena dvě „fakta“ jakožto předpoklady pro následnou implikaci, že země je rovnovážná. Prvním je názor, že země se nachází uprostřed kosmu; druhým pak, že země je

---

čerpal. Avšak charakter následujícího popisu skutečné země je odlišný. Můžeme se tedy pouze domnívat, s ohledem na četnost a různorodost obsažených dílčích motivů (filosoficko-náboženských), že jde o Platónovu vlastní variaci na pojetí země.

<sup>115</sup> „hé Glaukú techné“ se užívalo jako příslovečné vyjádření jakékoli dovednosti nebo zběhlosti (viz Lepař, heslo: „*Glaukos*“, s.241). Určit, který Glaukos jakožto historická nebo mytologická postava dal vzniknout tomuto ustálenému spojení, je obtížné. Nutno i v tomto případě podotknout, že pro naši potřebu netřeba původ rčení dohledávat. K tomuto srov. PLATÓN *Spisy I, Faidón*, pozn. 107, s.513, pro obsáhlejší rozbor viz ROWE, s.270.

<sup>116</sup> *Phd.*108e.

kulatá. Nežli se pokusíme tuto hypotézu uchopit v rámci dialogu a zkoumaného mýtu, bude třeba rozvinout krátký exkurs k předsókratickým myslitelům, kteří se uspořádání kosmu věnovali. Pokusíme se zjistit, jaké představy mohly Platóna ovlivnit a na které naopak naráží jako na nepodložené.

Názor, že se země nachází ve středu kosmu, byl u většiny předsókratiků běžně přijímaný.<sup>117</sup> Naší pozornosti určitě neunikne skutečnost, že níže uvedení myslitelé nechápali geocentricitu jako předpoklad, ale jako důsledek. Nejzajímavěji se pak jeví Anaximandros a jeho přesvědčení o tom, že rovnovážnost je příčinou setrvání Země v klidu, tedy ve středu.<sup>118</sup> Pokud měl Aristotelés, od něhož zpráva o Anaximandrově pojetí Země vychází, pravdu, znamenalo by to, že Anaximandros byl ojedinělým případem v rámci předsókratických přírodních filosofů a že jím mohl být Platón do značné míry ovlivněn.

Další Sókratův předpoklad, že Země je kulatá, bude nutno prozkoumat podrobněji. Platón zde totiž užívá pro tvar Země řeckého pojmu „*periferés*“, což znamená „okrouhlý, kolem se beroucí“,<sup>119</sup> a na první pohled není tedy úplně jisté, zda takto vnímal tvar sférický. Z dřívějšího líčení Sókratovy „první plavby“<sup>120</sup> ještě nevyplývá, pro jaký tvar Země byl rozhodnut. Jednou z možností, jak odůvodnit Platónovo uvedení obou možností, je fakt, že ještě ani ve 4.st. nebyl názor na tvar

<sup>117</sup> Viz KRS, s.166: „Tendenci těžkých těles pohybovat se směrem do středu předpokládá většina raných kosmogonií.“

<sup>118</sup> Viz tamt. s.172 n. (DK 12 A 26): „Někteří, jako mezi starými Anaximandros, tvrdí, že [Země] pro svou rovnovážnost setrvává v klidu. Neboť je vyloučeno, aby se to, co je usazeno ve středu a je stejně vzdálené od krajů, pohybovalo třeba jen o kousek nahoru nebo dolů nebo do stran; a je nemožné, aby se pohybovalo zároveň v protikladných směrech, takže nutně zůstává v klidu.“

<sup>119</sup> Viz Lepař, s.865, heslo: „*periferés*“.

<sup>120</sup> Phd. 97d. Sókratés hovoří o tom, jak se chtěl od Anaxagory dozvědět, zda je země plochá či kulatá (zde pojem *strongilé*, což je synonymum k *periferés*).

Země jednotný. Platón tak určitě věděl o Anaximandrově pojetí tvaru Země jako cylindrického (*gyros*),<sup>121</sup> o Anaxagorově chápání Země jako ploché<sup>122</sup> (nahnášené vzduchem) a zcela určitě znal i Archealův názor, že Země byla po obvodu vyvýšená a uprostřed vydutá (*koilé*).<sup>123</sup> Avšak skutečný vliv na Platóna mělo pythagorejské pojetí Země tvarem kulovité. To je ostatně přímo doloženo v dialogu *Timaios*:

(A)

„Tvar mu [světu] dal [Demiurgos-Stavitel] vhodný a podstatou sourodý. Neboť živoku, jenž má v sobě objímáti všechny živoky, jistě sluší takový tvar, který v sobě objímá všechny tvary, co jich jest: proto jej vykroužil v podobě koule, která má všude od středu ke krajům stejné vzdálenosti; tak mu dal tvar ze všech nejdokonalejší a nejjednodušší, uznávaje, že pravidelné je tisíckrát krásnější než nepravidelné.“<sup>124</sup>

Citovaný text je tak rozsáhlý proto, že další jeho části ještě poslouží v následujícím rozboru. Pro tuto chvíli stačí jako doklad toho, že Platón skutečně chápal Zemi jako sférickou.<sup>125</sup>

Stručně jsme si objasnili základní vlastnosti Země, které Platónův Sókratés pokládá jako teze. Pokud se to se Zemí má právě takhle, k jejímu udržení není třeba vzduchu ani dalších materiálních příčin. Opět se jedná evidentně o poukaz na Sókratovo někdejší nuspěšné hledání skutečných příčin uspořádání kosmu u Anaxagory a dalších přírodních filosofů.<sup>126</sup> Když se zaměříme na argument pozorněji, zjistíme, že najít

<sup>121</sup> Viz KRS, s.172 n. (DK 12 A 10). Cylindrické pojetí Země (tedy válcovité), předpokládá plochý povrch Země.

<sup>122</sup> DK 59 A 42.

<sup>123</sup> KRS, s.495 n. (DK 60 A 4). Stranou ponechme pro nás nepodstatné zkoumání, zda Archealos význam pojmu *koilé* chápal jako „konvexní“ či „konkávní“.

<sup>124</sup> *Tim.* 33b.

<sup>125</sup> A tím pádem lze pokládat faidónské „*periferés*“ jako synonymum k pojmu „*sfairoeides*“, který Platón v *Timaiovi* užil. Srov. Rowe, s.271 a Sedley, s.362.

<sup>126</sup> *Phd.* 99b. Určení víru jakožto příčiny umístění Země v centru kosmu a její rovnovážnosti je doloženo prvně u Empedoklea (viz KRS, s.383 n.; DK 31 B 35). Myšlenka, že Země má za podstavec vzduch a tím je držena ve středu kosmu pramení patrně z učení Anaximénova (viz KRS s.195 n.; DK 13 A 6).

v Sókratově tvrzení skutečnou příčinou rovnovážnosti Země bude obtížné. Existuje totiž dvojí rozdílný výklad dané pasáže, na což upozorňuje Sedley.<sup>127</sup> V rámci prvního výkladu bychom mohli tvrdit, že příčinou rovnovážnosti Země je její tvar a centrální umístění v kosmu. Avšak s ohledem na to, že byly zároveň vyloučeny jako možné příčiny materiální, které by mohly být příčiny tvaru a polohy Země, jeví se tento výklad jako chybný. Co je tedy skutečnou příčinou? Nezbyvá než souhlasit se Sedleym, že druhý - správný - výklad je třeba pojímat v rovině teleologické.

Co se myslí rovinou teleologickou a jaká je jediná příčina uspořádání kosmu, dle Platóna, by nám (společně s úryvkem A - viz výše) měly vyjevit následující dva úryvky z Faidónu.

(B)

„ Jestliže by tedy někdo chtěl nalézt u každé věci příčinu, jak vzniká nebo zaniká nebo jest, že musí u ní nalézt to, jaké je pro ni nejlepší buď bytí nebo kterýkoli jiný stav nebo činnost; z tohoto tedy důvodu že nenáleží člověku nic jiného zkoumati, jak o té samé věci, tak o ostatních nežli *stav nejlepší a nejdokonalejší*. Ten člověk pak že zároveň nutně zná i horší stav, neboť vědění o tom obojím je totéž. Toto pak uvažuje, ke své radosti jsem myslel, že jsem našel učitele příčiny toho, co jest, odpovídající mému přání, Anaxagoru a ten že mi nejprve poví, zdali je země plochá, či kulatá, a až mi to poví, že mi k tomu vyloží i *příčinu a nutnost*, a to tak, že řekne, co je lepší, a že by bylo lépe, aby byla taková; a jestliže řekne, že jest země uprostřed, že k tomu vyloží, že bylo lépe, aby byla ve středu...“<sup>128</sup>

(C)

„Ale tu moc, která působí, že ty věci jsou nyní v takové poloze, *jaká je pro ně nejlepší*, tu ani nehledají...a nic netuší, že je to v pravém smyslu slova *dobro a potřebno, co svazuje a drží pohromadě*.“<sup>129</sup>

V úryvku B nalezneme dva velmi důležité momenty. Jednak je to metoda, kterou Platónův Sókratés vymezuje. Nalezení příčiny je podmíněno nalezením účelu (*telos*), toho, co je pro dané

<sup>127</sup> Viz Sedley, s.363 nn.

<sup>128</sup> Phd. 97c-e.

<sup>129</sup> Phd. 99c.

jsoucno nejlepší. Můžeme říci, že v tomto případě je vlastně skutečná příčina věci zároveň jejím účelem. Proto je navrhovaný (druhý) výklad chápán jako teleologický.

Druhým momentem je zmínka o tom, že i určení tvaru Země a její polohy vyžaduje uvést příčinu a účel, proč tomu tak je. Jak vidíme, vede tato pasáž zcela jistě k interpretované kosmologické teorii. Ještě je však potřeba nalézt to nejpodstatnější - pravou příčinu a účel věcí. Dle uvedené metody bychom měli pátrat nejprve po účelu. Ten je patrný z úryvku C. Nejvyšším principem a tedy i nejzazším účelem je Platónovi Dobro. To jediné má schopnost "svazovat" a „držet pohromadě“. Pak můžeme již snadno v případě tvaru Země nalézt příčinu v úryvku A. Koule je tvar nejpravidelnější a tedy i nejdokonalejší. A vzhledem k symetrii kosmu je pro Zemi nejlepší právě poloha v jeho středu.

Vraťme se nyní ke zkoumané teorii a pokusme se jí pochopit v rovině, kterou jsme si právě upevnili, a to v kvalitativní (matematické a geometrické). Zjistíme, že skutečnou příčinou rovnovážnosti Země je stejnorodá povaha kosmu - symetrická. Samotná Země pak díky svému tvaru je rovnovážná. Na základě takto geometricky charakterizovaného prostoru a tělesa je zcela zjevné to, co udává Sókratés jako vysvětlení. Na rovnovážné těleso ve stejnorodém (inertním) prostoru nepůsobí žádná dílčí síla, která by jej nakláněla či nechala padat nebo stoupat. A jelikož Platón, ovlivněn Pythagorejci, skutečně chápal kosmos jako ideální prostor a Zemi jako ideální kouli,<sup>130</sup> můžeme Sókratovo přesvědčení v rámci tzv. kosmologické teorie považovat za prokázané, tudíž oprávněné.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Podrobně je kosmogonie a kosmologie pojednána právě v dialogu *Tímaios*.

<sup>131</sup> Avšak problematickým se toto tvrzení stane ihned v následující části, kde zjistíme, že skutečná Země není ideální homogenní koulí.

Tuto problematickou pasáž shrneme na úrovni Sedleyho teleologické perspektivy. Je možné, že se jedná o důkaz rovnovážnosti Země. Je ale stejně možné, že jde naopak o vysvětlení jejího tvaru a pozice. Aby však byla dodržena teleologická koncepce navržená v předchozí části dialogu, je, dle Sedleyho, potřeba zvolit variantu dokazování tvaru a pozice Země.<sup>132</sup>

### 2.5.3 Popis skutečné země (109a – 110b)

„Dále pak, že to je cosi převelikého a že my všichni, od řeky Fasidu až po Hérakleovy sloupy, obýváme jen zcela malou část, bydlíce kolem moře jako mravenci nebo žáby kolem močálu, a jinde že obývá mnoho jiných lidí mnoho takových míst. Neboť všude po celé zemi je mnoho dutin, rozmanité podoby i velikosti, do kterých se stekla voda, mlha i vzduch; ale země sama leží čistá v čistém nebi, v kterém jsou také hvězdy, a které nazývají mnozí z těch, kteří mají zvyk mluvit o takovýchto věcech, aithérem; jeho sedlinou jsou tyto látky a stále se stékají do dutin země. A tu my nepozorujeme, že bydlíme nahoře na zemi, jako kdyby někdo bydlil uprostřed moře a domníval se, že bydlí na jeho povrchu, a vida skrze vodu slunce i jiné hvězdy pokládá by moře za nebe; neboť pro svou nehybnost a slabost by se nikdy nedostal na povrch moře a nikdy by neuviděl, vynořiv se a zdvihnuv hlavu z moře na tato zdejší místa, oč jsou čistší a krásnější nežli ta místa u nich, ani by to neuslyšel od někoho jiného, kdo to sám patřil. Totéž se děje i s námi; bydlíce totiž v jakési dutině země domníváme se, že bydlíme na jejím povrchu, a nazýváme vzduch nebem, myslíce si, že tímto zdánlivým nebem chodí hvězdy. Avšak příčina je tu tatáž, že totiž pro svou slabost a nehybnost nejsme s to, abychom pronikli až na konec ovzduší. Neboť kdyby někdo došel na jeho vrchol nebo kdyby dostal křídla a doletěl tam, spatřil by zdvihnuv hlavu – jako zde ryby zdvíhající hlavy z moře vidí, co je zde, tak by i on spatřil, co je tam; a kdyby jeho přirozenost byla schopna snést to dívání, poznal by, že tam je to pravé nebe i opravdové světlo i pravá země. Neboť tato země i tyto kameny a veškeren zdejší prostor, všechno to je zkaženo a vyžráno, jako bývají věci v moři vyžrány od mořské vody; a v moři se ani nerodí nic, co by stálo za řeč, ani tam není zkrátka nic dokonalého, nýbrž jen výmoly, písek, nesmírná bláta i močály, kdekoli je také země, věci, které ani dost málo nejsou hodny, aby byly srovnávány s krásami u nás. Avšak ony věci nahoře zase ještě mnohem více vynikají, jak by se

---

<sup>132</sup> Viz Sedley, s. 369.



ukázalo, nad věci u nás. Jestliže pak je vskutku vhodné vypravovat mýtus, stojí za to poslechnouti, Simmio, jaké jsou ty pozemské věci pod nebem. Věru, Sókrate, řekl Simmias, my bychom rádi poslechli to vypravování.“<sup>133</sup>

Již od počátku nás Sókratés ujišťuje, že skutečná velikost a rozsáhlost Země je mnohem větší, nežli mýtické chápání hranic obydlené části Země. Řeka Fasis, již od dob mýtických, určovala východní hranice Země, Hérakleovy sloupy pak hranici západní; Stejně tak informace, že Řekové nejsou jedinými obyvateli Země. Daleko důležitější pasáž teprve přichází. Sókratés hovoří o spoustě rozličných dutin na zemi, ve kterých jsou přítomny voda, vzduch i mlha. Skutečná Země však leží výše, v čistém nebi, neboli *aithéru*. Zmíněné živly jsou pak jen usedlinou *aithéru* a „stékají“ do nižších úrovní Země.

Než postoupíme dále, pokusíme se zjistit, co z uvedených informací vyplývá. V předchozí kapitole byla prokázána úplná sféricita Země a nyní se dozvídáme, že Země není vůbec symetrickou koulí, naopak se v ní nachází mnoho (nepravidelných) dutin, tudíž symetrickou není. Jedním možným vysvětlením by mohlo být pojetí, které akcentuje Rowe,<sup>134</sup> že „zemí samou“, která leží v *aithéru*, se rozumí skutečný povrch Země. Platón ale nikde neuvádí, že by tato „skutečná Země“ byla symetricky sférická, naopak, jak z dalších pasáží ještě vyplýne, i na skutečné Zemi se nachází prolákliny, hory a další útvary. Máme to tedy chápat jako rozpor, do něhož se Platón dostal? Sedley tvrdí, že nikoli,<sup>135</sup> jelikož sféricita Země a její teleologické vysvětlení spadá do kosmologických úvah v rámci dokonalého uspořádání kosmu; kdežto nynější (a

---

<sup>133</sup> 109a-110b.

<sup>134</sup> Viz Rowe, s.272.

<sup>135</sup> Viz Sedley, s.368 n.

následný) popis skutečné Země by měl být chápán již v rovině eschatologické.<sup>136</sup>

V krátkosti bychom si měli ještě všimnout Sókratova líčení „čistého nebe“ neboli „aithéru“ (jak nebe „mnozí nazývají“). O aithéru píše již Homér.<sup>137</sup> Je to oblast nad mraky, do které zasahoval vrchol Olympu a která byla v rámci řecké tradiční mytologie chápána jako božská (prostor výskytu hvězd i bohů). Rowe se v tomto ohledu zmiňuje ještě o Euripidovi, jenž chápal aithér jako látku obklopující Zemi, a z přírodních filosofů pak o Anaxagorovi a Empedokleovi, kteří chápali aithér jako kosmický oheň.<sup>138</sup> Platónův popis aithéru, jak je patrné, koresponduje tedy spíše s homérským pojetím a lze tak usoudit na další z přímých vlivů řeckých mytologických představ.

Další část Sókratova líčení vyvrací mylnou představou lidí o tom, že žijeme na skutečném povrchu. Tak je nám pomocí analogie představeno, jak se věci mají. Tak, jak vnímáme vodní hladinu a život pod ní, tak lze z povrchu skutečné Země pozorovat nás, kterak žijeme v dutinách. A čím je pro nás voda a vzduch, mění se analogicky na skutečné Zemi ve vzduch a aithér. Stejně tak v popisu jednotlivých komponent tamějšího světa nalezneme zásadní rozdíly. Zatímco svět, v němž žijeme, je podroben neblahým vlivům vody a vzduchu, ve skutečném světě bychom našli vše ve své dokonalé podobě.

Tato část a následující „mýtus o skutečné Zemi“ se prolínají právě v popisu skutečné Země. Při pozornějším čtení se však vyjeví zajímavý poznatek; Sókratés hovoří o dvou světech pomocí analogie voda-vzduch, vzduch-aithér. Vše

<sup>136</sup> „Its (Truth Earth) inner recesses, its hollows and its protuberances are crucial as providing the habitations occupied by souls at various stages of their purification.“ (Sedley, s.369).

<sup>137</sup> Il. XIV, 288. Srov. KRS, s.20 n. Homérská Země má tvar polokoule (číše), prostor mezi zemí a mraky vyplňuje vzduch (aér - mlha) a nad tím, v prostoru zvaném úranos, se nachází aithér, „vyšší“ (někdy chápán jako ohňový).

<sup>138</sup> Viz Rowe, s.273.

popisuje z pohledu člověka, který ví o skutečném světě, mluví o něm, leč stále ve vztahu opravdové Země k nedokonalému světu, který známe. Pozitivní vymezení (tedy popis rázu skutečné Země) se jeví jako důsledek poznávacího procesu za pomoci základních předpokladů - existence skutečné Země a charakter aithéru. To vše na pozadí teleologického rázu, jenž jsme zmínili výše. Ráz této pasáže zdá se být epistemologický. To potvrzuje Hackfort, když spatřuje v tomto úseku rys „metafysického symbolismu“.<sup>139</sup> Nacházíme zde aspekt zdání, který charakterizuje Platónův svět vnímatelných jsoucen jako nedokonalý. A je zde přítomen také aspekt poznání světa skutečného. Jde o pasáž, která zahrnuje, i když neobvyklou formou, Platónův typický dualismus? Zdá se, že ano. Jako doklad může sloužit tvrzení: *„a kdyby jeho přirozenost byla schopna snést to dívání, poznal by, že tam je to pravé nebe i opravdové světlo i pravá země“*. Paralela k podobenství o jeskyni v sedmé knize Ústavy<sup>140</sup> je zde zcela zřejmá. Problém však nastává, když se snažíme porovnat tuto rovinu metafysickou do úrovně eschatologické, jež hraje primární roli v celém finálním mýtu. Doposud jsme však neobsáhli všechny části, které by nám tuto nejasnost mohly osvětlit. Vrátime se k ní proto až v předposlední kapitole.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Viz Hackforth, s.144 n.

<sup>140</sup> Rep. 514a-517a.

<sup>141</sup> Viz kap. 2.6.

#### 2.5.4 Mýtus o skutečné zemi (110b – 111c)

„Vykládá se tedy, příteli, nejprve že země sama, kdyby se na ni někdo díval shora, je napohled taková, jako jsou míče z dvanácti kůží, pestrá, rozrůzněna barvami; zdejší barvy, jich užívají malíři, jsou jakoby jejich vzorky. Avšak tam je celá země z takových barev, a ještě z mnohem jasnějších a čistších, než jsou tyto. Jedna část je totiž nachová a podivuhodně krásy, druhá zlatistá, jiná, která je bílá, bělejší nad křídlo nebo sníh; a stejně tak se skládá i z ostatních barev, a ještě z více a krásnějších, než které jsme my kdy viděli. Neboť i samy tyto její dutiny, jsouce naplněny vodou a vzduchem, dávají jakýsi vzhled barvy, lesknouce se v rozmanitosti ostatních barev, takže se zraku jeví jakási jednotná její podoba se souvislou pestrostí. Taková je ta země a na ní rostou obdobné rostliny, stromy, květy i plodiny; a stejně tak mají i hory a kameny v témž poměru krásnější hladkost i průzračnost i barvy; také zdejší kameny, ceněné jako drahokamy, jsou jejich částicemi, karneol, jaspis, smaragd a všechny takové, avšak tam je všechno bez výjimky takové a ještě krásnější. Příčina toho je to, že tamty kameny jsou čisté a ne vyhlodané ani zkažené puchřením a slaností jako ty zdejší, od látek, které se sem stékají, jež i kamenů i zemi a také živokům i rostlinám způsobují ošklivosti a nemoci. Tím vším je ta skutečná země vyzdobena a ještě zlatem i stříbrem a také jinými takovými věcmi. Neboť všechno to je v přírodě vidět, protože toho je mnoho, ve velkých kusech a všude na zemi, takže je země se svým vzhledem podívanou šťastných diváků. Dále jsou na ní četní jiní živokové a také lidé; jedni bydlí ve vnitrozemí, jiní kolem vzduchu jako my kolem moře, jiní pak na ostrovech, které jsou u pevniny a které obtéká vzduch. Jedním slovem, co je nám pro naše potřeby voda a moře, to je tam vzduch, a co nám je vzduch, to je pro tamty aithér. Podnebí má u nich takovou povahu, že jsou bez nemocí a mají mnohem delší život nežli ti zde; také zrakem, sluchem, rozumností a všemi takovými schopnostmi se od nás liší stejnou měrou, jako se liší co do čistoty vzduch od vody a aithér od vzduchu. Také mají ovšem háje a svatyně bohů, v nichž jsou bozi vskutku obyvateli, a dostává se jim hlasů i věšteb a smyslového vnímání bohů a těmito způsoby se mohou s bohy stýkati; Slunce, Měsíc i hvězdy jsou od nich viděny takové, jaké skutečně jsou, a k tomu se přidružuje i jiná blaženost.“<sup>142</sup>

Sókratovo nynější vypravování má ráz mýtický. To ostatně sám Sókratés zdůrazňuje na konci předchozí části. Mohlo by se snad zdát, že i předešlé líčení má ráz mýtický. Jak jsme ale uvedli, Sókratův popis skutečné Země je nutno brát jako předpokládaný, vyplývající ze skutečností výše popsanych. Zde

<sup>142</sup> Phd.110b-111c.

naopak není žádná potřeba logického dokazování a v rámci eschatologické perspektivy tak můžeme text vnímat jako Platónovo zdůraznění krás a dokonalosti toho místa, kam po smrti přijdou čisté duše zemřelých. Opět nutno poukázat tedy na útěšnou funkci mýtu, jež se projevuje v líčení tak barvitým, aby bylo vskutku patrné, že očištěné duše čeká spravedlivá odměna.

Mýtus začíná pomyslným pohledem na skutečnou Zemi seshora. Pokud bychom takto Zemi spatřili, jevila by se nám jako „míč z dvanácti kůží“. Ani zde si Platón neodpustil překlenutí mýtické roviny v poukazu na matematický ráz kosmického uspořádání. Představený „míč“ je v podstatě pravidelný dvanáctistěn (dódekaterón) – těleso se svými dvanácti plochými pětiúhelníky nejvíce se přibližující dokonalé kouli. Zmínku o témže dvanáctistěnu nalezneme v Platónově *Timaiu* při popisu základních trojrozměrných těles, skládajících se z dvojrozměrných útvarů: „Poněvadž by ještě jeden, pátý, pravidelný mnohostěn, užil ho bůh (Demiurgos) propracováváje nákres všehomíra“.<sup>143</sup> Základních těles je pět, přičemž čtyři tvoří jednotlivé (čtyři) živly, a páté – dvanáctistěn, užil božský Stavitel (Demiurgos) pro vytvoření celku, tedy samotného kosmu. V tomto kontextu pak nemá jít, dle Roweho,<sup>144</sup> o alternativu k již výše uvedenému tvaru Země (tj. sférickému), ale spíše o rozmanitý, pestrý vzhled Země, nikoli tedy skutečný tvar.<sup>145</sup> Konzistentní kontext tak udržíme pouze tehdy, pochopíme-li pohled „shora“ na Zemi jako skutečný vjem

<sup>143</sup> Tim. 55c.

<sup>144</sup> Viz Rowe, s.275.

<sup>145</sup> Proto ponechme stranou otázku, jaký tvar Země považoval Platón za skutečný. V rámci spekulace je možné shledávat popis v *Timaiu* jako konstituenci tohoto (smyslově vnímatelného světa). Pak by ideální tvar Země mohl být chápán jako forma, vzor, idea k podobě stvořené Země. Dvanáctistěn je v tomto ohledu nedokonalou (i když co možná nejlepší) podobou dokonalé koule.

smyslového vnímání, oproti „pohledu duše“, která je schopna nazírat skutečné formy v inteligibilním světě.<sup>146</sup>

Analyzovat následný popis skutečné Země by nikterak nepřispělo k našemu záměru. V textu nás zaujme zopakování analogie vody a vzduchu pro nás se vzduchem a aithérem na oné skutečné Zemi. Nejzajímavěji se pak jeví samotný závěr, v němž líčí Sókratés háje a svatyně bohů, kde jsou bohové skutečně přítomni. Je to v rámci celého mýtu první zmínka o obyvatelích opravdové Země a mezi nimi, jak vidíme, jsou samotní bohové. Jak se ale zdá, bohové nejsou chápáni jako obyvatelé v pravém slova smyslu. Hovoří se zde o možnosti smyslově vnímat přítomnost bohů ve svatyních a hájích (nikoli pouze ve snu nebo kultickém transu). Možno usuzovat, že zde je skutečné bydliště bohů. Nesmí nám ovšem uniknout fakt, že Platón v dialogu *Timaios* dělí různé druhy bohů a že tito, s největší pravděpodobností bohové tradiční mytologie, nejsou druhem nejvyšším.<sup>147</sup> To ostatně prokazuje i následná zmínka o Slunci, Měsíci a dalších tělesech. Souvisí nebeská tělesa s božstvy? Z tohoto místa nelze usoudit, ale v dialogu *Timaios* Platón dokonce skutečné bohy – „rod bohů na obloze“<sup>148</sup> vnímá právě jako kosmická tělesa (oběžnice a stálice), vytvořená z ohně.<sup>149</sup> Z Platónova popisu vyplývá, že právě stálice (hvězdy) a oběžnice (Měsíc) jsou v hierarchii nejvyšším rodem bohů. To by poukazovalo na Platónův záměr zde, v mýtickém popisu skutečné

<sup>146</sup> I když i zde by potom vyvstaly další problémy vzešlé z otázky, jakou „skutečnou“ Zemi měl Platón v rámci tohoto mýtu tedy na mysli.

<sup>147</sup> Tento poznatek nás bude především zajímat v předposlední části finálního mýtu, kde Sókratés dle popisu zászvěti přiděluje duším různé lokace.

<sup>148</sup> Platón v *Timaiu* hovoří o čtyřech druzích bohů.

<sup>149</sup> Viz *Tim.* 40a.: „Rod bohů (kosmická tělesa) vytvořil (Demiurgos) většinou z ohně, aby byl co nejzářivější a nejkrásnější; podle vzoru všehomíra dal mu kulatou podobu i podřídil jej rozumu nejvyššího jsoucná a jeho vedení, rozděliv jej kolkolem po všem nebi, aby jím byl v celém svém rozsahu osvětlován svět, hodný pak toho jména (kosmos značí v řečtině i „ozdobu“).“

Země, uvést dva rody bohů: přítomné v hájích a svatyních a nejvyšší rod bohů.<sup>150</sup>

### 2.5.5 Systém podzemních toků a popis Tartaru (111c – 112e)

„A takováto prý je přirozenost země jako celku i věcí kolem ní. Na ní pak jsou vytvořena jednotlivými jejími dutinami kruhem po celém jejím rozsahu četná místa, některá hlubší a otevřenější, nežli je místo, na kterém my obýváme, jiná pak jsou sice hlubší, ale mají menší otvor nežli naše bydliště, některá pak mají menší hloubku, nežli je zde, a jsou širší. Všechna tato místa jsou pod zemí mezi sebou spojena průkopy na mnoha stranách, užšími i širšími, a mají průchody, kudy teče hojně vody z jedněch do druhých jako do měsidel; i stále tekoucí řeky, nesmírně veliké, podzemní, s vodami teplými i studenými, také mnoho ohně a veliké ohnivé řeky, i mnoho řek s tekutým blátem, čistším i bahnitějším, jako na Sicílii tekou před lávou blátivé řeky a pak láva sama. Těmito pak se zaplňují jednotlivá místa, podle toho, jak se kdy v každém vyskytne to proudění. A tímto vším pohybuje nahoru a dolů jakoby nějaká podzemní houpačka; že pak tato houpačka jest, má asi takovouto přirozenou příčinu. Jedním z těch otvorů země, který je i jinak největší, je provrtána celá země naveskrz, tím, o kterém mluví Homér, když praví *v nesmírnou hloub, kde propasti tuň je nejhlubší ze všech*, jejíž jinde on sám i mnozí jiní básníci nazývají Tartarem. Do této propasti se všechny řeky stékají a z ní zase vytékají; každá pak nabývá takových vlastností, jako má země, kterou protéká. A příčina toho, že všechny tekuté vody odsud vytékají a sem vtékají, je ta, že tento vlhký živel nemá dna ani základu. Houpe se tedy a vlní nahoru a dolů, a totéž dělá i vzduch i povětří vůkol ní; neboť ji následuje, i když se vrhne na onu stranu země i když se vrátí na tuto, a jako se při dýchání plynoucí dech pokaždé vydechuje a vdechuje, tak i tam vzduch houpající se spolu s vodou způsobuje při vcházení i vycházení hrozné a nesmírné větry. Kdykoli tedy ustoupí voda do místa, kterému se říká dolní, vtéká zemí do oblasti tamtěch proudů a naplňuje ji, jako se děje při vážení vody; kdykoli pak zase odtamtud ustoupí a přiřene se sem, naplňuje opět zdejší oblast. Naplněné proudy tekou koryty i zemí, a jak tak každý přichází na místa, na která si prorazil cestu, vytvářeje moře, jezera, řeky a zřídla. Odtud se pak zase ponořují nazpět pod zemí, a když projdou různými místy, jedny delšími a četnějšími, druhé méně četnými a kratšími, opět vpadají do Tartaru, a to jedny o mnoho

---

<sup>150</sup> K tomuto problému srov. Hackforth, s.180.

níže, nežli kde byly váženy, druhé o málo; ale všechny vtékají dole pod místem výtoku, a to některé na protější straně, nežli kde vyrazily, některé pak na téže. Jsou pak i takové, které obejdou úplně kolem dokola, a když se ovinou jednou nebo i vícekrát kolem země jako hadi, spustí se co možná hluboko a tam se opět vlévají. Jest pak možné se spouštět z obou stran až ke středu, a dále ne, neboť pro obojí proudy jsou obě strany od středu stoupáním.“<sup>151</sup>

Počínaje touto pasáží přesouváme se od povrchu skutečné Země do jejích útrob. Mění se atmosféra, mění se prožitek z vyprávění. Od všeho prosvětleného, zářivého a třpytivého nás Sókratovo líčení vzdaluje a noří do prostředí chladného, vlhkého, ale i žhavého – zkrátka do nehostinného podsvětí. Zdá se, že komplementy, jež Platón pro tak naturalistický popis použil, jsou ještě více než v předchozích pasážích postaveny z materiálu tradiční řecké mytologie. Pokusme se nyní na jednotlivé poukázat.

Celkový ráz popisu jeví se jako fyzikální teorie a zároveň se jedná o mýtické líčení. Jak jsme si již mohli všimnout, Platón často, obzvláště ve faidónském mýtu, osciluje mezi skutečným mýtem, míněním a prokazatelnými skutečnostmi. Nejinak je tomu zde. Nejprve se od Sókrata dozvídáme o podzemním výskytu průchodu a průkopů, jež vedou z dutin povrchu Země a pod zemí jsou vzájemně propojeny. Zaplněny jsou tekoucími proudy vody teplými, studenými, dokonce ohnivými a bahnitými. Zajímavé je povšimnout si v případě ohnivých toků, že jsou tvořeny lávou (sopečná činnost byla i v Platónově době aktivní). To je dalším průkazným prvkem Platónovy inspirace pozemským přírodním děním. Dále každý tok nabývá svých vlastností dle prostředí, kterým se v podzemí ubírá. Díky proudění vod vznikají přirozeně také vzdušné proudy.

---

<sup>151</sup> *Phd.* 111c–112e.



Přírozenou příčinou veškerého pohybu toků a větrů je největší otvor, kterým je „provrtána“ celá Země.<sup>152</sup> Touto propastí je mýtický *Tartaros*, jehož básnický popis si doslova vypůjčuje Sókratés od Homéra.<sup>153</sup> Charakter Tartaru jsme ve stručnosti popsali již výše;<sup>154</sup> V tradiční řecké mytologii byl chápán jako božstvo, které po uspořádání Země tvoří bezedná, nejhlubší propast, nacházející se pod Hádem. Jak už bylo naznačeno a jak později zjistíme, plní *Tartaros* primárně funkci eschatologickou – je jedním z míst určených pro výkon trestu duší zemřelých. V této pasáži však Platón přiděluje Tartaru funkci další – geofyzikální. Tato propast je příčinou nepřetržitého koloběhu vodstva. Sem se vody vlévají a odtud zase vytékají po svých trasách, některé až na povrch Země. Absenci dna a základu vodstva můžeme chápat jako přírozenou vzhledem k neustálému proudění přes *Tartaros* a celým podzemním labyrintem. V tomto ohledu je patrné, že Platón nechápe (narozdíl o tradiční víry) jako bezedný *Tartaros*, nýbrž vodstvo. Vzhledem k pojetí Země jako ohraničeného tělesa by bezednost Tartaru byla nesmyslná.<sup>155</sup> Opět je však třeba vzít v potaz obě paralelní roviny, které se v mýtickém vyprávění prolínají. Jakoby chtěl Platón v tomto mýtu komplexně vysvětlit dle přírodních zákonitostí chod podsvětního uspořádání; i přes to, že se jedná právě o mýtické vypravování. Možno v tom spatřovat dvojí Platónův záměr. Jedním je dokonalá příprava pro důkladný systém zászvětních trestů (tedy různých podsvětních anabází duší). Dalším

<sup>152</sup> Rowe navrhuje chápat umístění otvoru „směrem ke středu Země“ (namísto otvoru „skrz celou Zemi“ (Rowe, s.281.)

<sup>153</sup> Viz Il. VIII, 14. Podobné chápání Tartaru viz HÉSIODOS *Zrození bohů*. In: *Zpěvy železného věku*. Přel. J. Nováková. Praha: Svoboda, 1990, 736–745.

<sup>154</sup> Viz pozn.č. 83 a 115.

<sup>155</sup> Jako doklad pro to, že Platónův *Tartaros* je možné chápat jako jádro – střed Země, lze vzít závěrečnou větu této části: „Jest pak možné se spouštět z obou stran až ke středu, a dále ne, neboť pro obojí proudy jsou obě strany od středu stoupáním.“ (Phd. 112e.)

záměrem, v rámci dramatického děje dialogu, by snad mohla být snaha o co nejrealističtější vyličení podzemního komplexu, jež by měla mít o to silnější sugestivní efekt na posluchače.

Zbývající část zaujímá podrobné líčení způsobu plynutí toků. Některé proudí převážně kolem Země, některé na chvíli vytékají a jiné se nikdy na povrch nedostanou. Tento rozsáhlý popis je ve skutečnosti velmi pečlivou přípravou pro následující pasáž, kde bude pojednáno o čtyřech zásvětních tocích, jež mají stěžejní význam pro zásvětní tresty.

#### 2.5.6 Popis čtyř podzemních toků v eschatologickém kontextu (112e – 113d)

„Jest pak tu mnoho velikých a rozmanitých tekoucích vod; avšak v tomto množství jsou mezi jinými jisté čtyři toky, z nichž největší a tekoucí kolem dokola na samém obvodu je takřčený Ókeanos, naproti němu a v opačném směru tekoucí Acherón; tento protéká rozličnými pustými místy a teče zvláště i pod zemí a přichází do jezera Acherontského, kam přicházejí duše většiny zemřelých lidí, a když tam pobudou jistou usouzenou dobu, jedny delší, jiné kratší, opět jsou vysílány k rození živých tvorů. Třetí řeka vyvěrá uprostřed mezi těmito a blízko svého počátku padá do rozsáhlého místa hořícího velikým ohněm a tvoří jezero větší našeho moře, v němž se vaří voda a bláto; odtamtud jde kolem, kalná a blátivá, a zatáčejíc se kolem země přichází na různá místa a také k okraji Acherontského jezera, aniž se směšuje s jeho vodou; po mnohých zatáčkách pod zemí vpadá do dolejší části Tartaru. To je řeka, kterou nazývají Pyriflegethón; kdekoli se na zemi vychrlují proudy lávy, jsou to její odtržky. A naproti této zase vpadá čtvrtá řeka nejprve do místa hrozného a divokého, jak se vypravuje, které má celé barvu jako lazur; říkájí mu Styžské a jezeru, které tvoří ta řeka, jež do něho vtéká, Styx. Když pak tam vpadne a nabude v jeho vodě hrozných sil, vnoří se pod zemi a oklikami teče proti Pyriflegethontu a setkává se s ním v jezeře Acherontském z opačné strany. Ani její voda se nesměšuje s žádnou jinou, nýbrž i ona, když obejde kolem dokola, vpadá do Tartaru naproti Pyriflegethontu; jméno této řeky jest, jak praví básníci, Kókytos.“<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Phd.112e–113d.

Od obecného popisu zásvětních toků se Sókratovo vyprávění zužuje na čtyři hlavní toky, které mají, jak již bylo upozorněno, zásadní význam pro pozdější eschatologickou pasáž.<sup>157</sup>

Předlohou čtyř zásadních zásvětních toků (*Ókeanos*, *Acherón*, *Pyriflegethón* a *Kókytos*) byly Platónovi opět tradiční představy.<sup>158</sup> Prvním a největším tokem je *Ókeanos*, jenž obtéká Zemí po celém jejím obvodu. Jak je patrné z dalšího textu, *Ókeanos* není zařazen k ostatním tokům, které mají eschatologický význam. Možný výklad je ten, že *Ókeanos* v tradiční mytologii byl chápán jako kosmogonické božstvo ve formě vodní plochy či řeky, která obtéká kruhový povrch Země, ale do jejího nitra se nedostává.<sup>159</sup> V některých Homérských pasážích je uváděn jako hranice mezi světem a podsvětím (*Hádem*).<sup>160</sup> To by ale odporovalo předchozí části, kde je jako centrum všech vod uveden *Tartaros*; tedy i *Ókeanos* se musí pohybovat v podzemí. Ať už byl Platónův názor na *Ókeanos* jakýkoli, jisté je, že v dalším textu se o něm již nic více nedozvíme.

Dalším tokem, plynoucím v opačném směru, je *Acherón*.<sup>161</sup> Ten narozdíl od *Ókeanu* protéká již většinou podzemím (i když část jeho toku proudí „pustými místy“ na povrchu) a tvoří podzemní

<sup>157</sup> V tuto chvíli ještě nutno poznamenat, že podzemní oblast, kudy toky proudí, pomineme-li *Tartaros*, který je vždy explicitně zmíněn, lze chápat právě jako Platónův *Hádes*. Nečistá duše, jak již bylo několikrát výše zmíněno, se po zásvětním soudu ubírá do *Hádu*, kde odpykává svůj trest. Zásvětní toky souvisí s místy výkonu trestu a proto oblast, která je v této části líčena (kromě *Tartaru*), musí být nutně *Hádem*.

<sup>158</sup> Např. u Homéra se vyskytují i další popisované toky, všechny v rámci pasáže *Od.* X, 508–515. Srov. Rowe, s.285.

<sup>159</sup> Původ tradičního pojmání *Ókeanu* pramenil zřejmě u Homéra (*Il.* XVIII, 607 a XXI, 194–197). Podrobně o *Ókeanu* viz např. KRS, s.22–30.

<sup>160</sup> Viz např. *Il.* X, 508–512 a XI, 155–159.

<sup>161</sup> *Acherón* je také skutečnou řekou, která se společně s *Kókytem* vlévá do *Iónského moře*. Její tok se místy ztrácí pod zemí. Dle bájí byla pokládána za vchod do podzemí a údajně se ne jednom z míst, kde vtékala pod povrch, nacházela věštírna (*Lepař* s.207, heslo: „*Acherón*“).

jezero Acherontské. Překvapivě již v této části se Platón zmiňuje, zatím neurčitě, o duších zemřelých. Většina z nich totiž se dostává právě k tomuto jezeru a po výkonu svého trestu je opět inkarnována do živých tvorů.<sup>162</sup>

Mezi Ókeanem a Acherontem vyvěrá třetí řeka *Pyriplegethón*. Již svým názvem „planoucí ohněm“<sup>163</sup> určuje svou povahu. Ta je dána místem hořícího ohně, do něhož blízko svého pramene spadá a tvoří další, mnohem větší jezero. To již neposkytuje tolik „příznivé“ podmínky jako jezero Acherontské, jelikož se v něm vaří „voda a bláto“. I *Pyriplegethón* se dostává na povrch země, kde její slepá ramena tvoří sopečnou lávu, poté znovu do podzemí a těsně kolem Acherontského jezera dále do Tartaru.

Čtvrtým tokem je řeka *Kókytos*,<sup>164</sup> (*kókytos* znamená „nařikající“)<sup>165</sup> a jak můžeme pozorovat, její cesta vede nejkomplikovaněji. Ve „Styžské oblasti“, která je místem ponurým a temně černým, se vlévá do Styžského jezera, tvořeným řekou *Styx*.<sup>166</sup> Jak jsme se přesvědčili, v mytologii byl *Kókytos* chápán jako rameno řeky *Styx*. Platón sice nechává *Kókytos* pouze smísit se *Styxem* v jezeře, ale přesto jsou některými komentátory chápány obě řeky jako jedna (*Styx*).<sup>167</sup> Platón ponechává toku *Styx*, respektive jeho jezeru (které je

<sup>162</sup> Se zmínkou o vyměřeném času (blíže neurčeném) výkonu trestu jsme se setkali již v úvodní části finálního mýtu (*Phd.* 107e). Ani zde Platón ještě nikterak „usouzenou dobu“, po kterou duše odpykávají u jezera svůj trest, nespecifikuje. Určení trvání jednotlivých trestů nás čeká až v příští kapitole o zásvětních trestech.

<sup>163</sup> Překl. Novotného, viz *Spisy I*, s.514, pozn. 118.

<sup>164</sup> Abychom předešli nejasnostem z popisu *Kókytu* vyplývajících, je třeba znovu poukázat na místo v homérské *Odyssei*, kde je *Odysseus* obeznámen s uspořádáním toků. Za vstupem do Hádu se do Acherontu vlévá *Pyriplegethón* a také *Kókytos*, jenž je ramenem řeky *Styx*.

<sup>165</sup> *Lepař*, s.641, heslo: „*kókytos*“.

<sup>166</sup> Od slovesa *stygein* - „nenávidět“ (*Lepař* s.998, heslo: „*stygeó*“). Řeka *Styx* je taktéž skutečná (tamt., heslo: „*Styx*“).

<sup>167</sup> Např. Rowe nebo Hackforth.

Platónovou inovací, jak se zdá) vlastnosti převzaté z homérského líčení.<sup>168</sup>

Pokud společně s Rowem<sup>169</sup> uznáme, že Styžské jezero se nachází v podsvětí, nikoli na povrchu země (pro což řecká vazba *dys kata tés gés* – „vnoří se pod zemi“ svědčí), pak dle Platóna se řeka Kókytos vůbec na povrch nedostane. Naopak se dál její tok vine podsvětím, v Acherontském jezeře se pak v protějším směru setkává s tokem Pyriflegethón, s nímž se nemísí. Po tom, co obteče dokola celé podsvětí, spadá do Tartaru.

## 2.6 Druhy zászvětních trestů a odměn (113d – 114c)

„Takové je přírodní ustrojení těch věcí. Když přijdou zemřelí na místo, kam každého přivádí jeho daimón, nejprve se podrobí soudu, a to i ti, kteří prožili život krásně a zbožně, i ti, kteří ne. A o kterých se uzná, že žili prostředně, odeberou se k Acherontu, vsednou na lodi pro ně určené a na těch přicházejí k jezeru. Tam přebývají, a jestliže se někdo něčím provinil, očišťující se snášením trestů za svá provinění zbavují se svých vin, za dobré pak činy dostávají odměny, každý podle své zásluhy. O kterých se však uzná, že jsou pro velikost svých hříchů nevyléčitelní, buď že spáchali mnoho velikých svatokrádeží nebo mnoho nespravedlivých a nezákonných vražd nebo jiné takové věci, ty vrhá sudba jim příslušná do Tartaru, odkud již nikdy nevycházejí. O kterých pak se uzná, že se dopustili sice velikých, ale vyléčitelných hříchů, jako že v návalu hněvu spáchali nějaké násilí na otci nebo na matce, a ostatní život prožijí v lítosti, nebo kteří nějakým takovým způsobem zabijí člověka, pro ty je sice nutno, aby byli svrženi do Tartaru, ale když tam jsou svrženi a rok tam pobudou, vlna je vyvrhuje, a to vrahy dolů do Kókytu, násilníky proti otci a proti matce do Pyriflegethontu. Když se pak jsouce unášeni dostanou k jezeru Acherontskému, tu křičí a volají, jedni ty, které zabili, druhí ty, kterým učinili násilí, a potom je prosí a žádají, aby je nechali vystoupit na jezero a aby je přijali. Jestliže je uprosí, vystupují a

---

<sup>168</sup> Styx byla nejstarší dcerou Títána Okeána, obtékala celý Hádes, tvořila jednu z hranic Tartaru, a na její jméno se dokonce i přísahalo (srov. *Od. V*, 185–186).

<sup>169</sup> Vit Rowe, s.285.

přestává jim jejich utrpení; pakli ne, jsou unášeni znova do Tartaru a odtamtud zase do těch řek a to se s nimi děje bez přestání, dokud neuprosí těch, kterým ublížili; neboť tento trest jim byl uložen od soudců. O kterých se však uzná, že vedli život vynikajícím způsobem zbožný, to jsou ti, kteří jsou od těchto podzemních míst jakoby od žalářů osvobožováni a zprošťováni, kteří přicházejí vzhůru do čistého obydlí a usazují se na oné skutečné zemi. Z těchto pak samých ti, kteří se dokonale očistili filosofií, žijí pro všechny potomní čas naprosto bez těl a přicházejí do příbytků ještě krásnějších, než jsou tyto, jež vylíčiti ani není snadné, ani k tomuto není v přítomné době dostatečný čas.<sup>170</sup>

Touto částí navazuje Sókratés na své předchozí líčení zásvětního soudu, kde opět poukázal na základní rozdělení duší (očistěné a neočistěné).<sup>171</sup> Poté, co bylo vylíčeno velmi důkladně uspořádání skutečné Země, má Sókratés nyní připravenou půdu pro rozšíření původního dělení duší a určení konkrétních míst, na kterých si budou jednotlivé duše dle míry znečištění (či očistění) odpykávat svůj trest (či odměnu).

Nežli přistoupíme společně se Sókratem k tomu, kam se jaká duše po ukončení pozemského života dostane, bylo by vhodné pro lepší orientaci vymezit konečné dělení duší; a to s přihlédnutím k předchozím zmínkám.<sup>172</sup> Ke skupině duší očistěných (které žily zbožně) a duší nečistých (které žily bezbožně) přidává nyní Sókratés ještě třetí skupinu: duše těch, co žili prostředně. Zřejmě se jedná o duše těch lidí, kteří se sice snažili žít zbožně, ale přesto špatné skutky (nezávažné) napáchali. Tedy na základní úrovni vymezuje Platón tři typy duší. Další dělení možno spatřovat jako rozvětvení čistých a nečistých. V kapitole 2.1 jsme si ujasnili, že duše čisté se dále dělí na dva typy: ty skutečně čisté, které prožily život zbožný, život opravdového filosofa a účastnily se tak na rozumu (který je dle Platóna božský). Druhým typem

---

<sup>170</sup> *Phd.* 113d–114c.

<sup>171</sup> Viz kap. 2.4

<sup>172</sup> Viz *Phd.* 80d–82a, 107c–108c.

jsou čisté duše, které se nedopustily žádného špatného skutku, leč v pozemském životě nedosáhly úrovně života filosofů a podílely se na tzv. „občanských ctnostech“, přičemž neměly podíl na rozumnosti. Stejně tak nečisté duše se dále dělí a to dle míry provinění (závažnosti zlých skutků) na duše „vyléčitelné“ a „nevyléčitelné“. O vyléčitelných hovoří Sókratés jako o těch, které sice během života spáchaly násilné činy (z kontextu vyplývá, že násilným činem rozumí Platón i neúmyslné zabití), ale později toho litovaly. Nejhůře jsou na tom pak duše nevyléčitelné. Jak již víme, zahrnuje mezi ně Platón duše tyranů a vrahů. Jejich pozemské skutky jsou neodpustitelné, totiž nezákonné a nespravedlivé vraždy či svatokrádežnictví.

Sečteme-li vyjmenované typy duší, docházíme k počtu pět. A přihlédneme-li k mýtům v *Gorgiu* a *Ústavě*,<sup>173</sup> ve kterých klasifikuje Platón duše pouze na tři typy (nenapravitelně hříšné, napravitelně hříšné a spravedlivé), zjistíme, že nejobsáhleji a nejpečlivěji se věnuje Platón duším v eschatologické perspektivě právě ve *Faidónu*.

Zbývá ještě další důležitý aspekt a tím je charakter a doba vyměřených trestů a odměn. Duše žijící „prostředně“ jsou směřovány k Acherontskému jezeru a tam odpykávají různě dlouhé tresty, a dokonce za své dobré skutky i odměny.<sup>174</sup>

Duše nevyléčitelné jsou jednou a provždy vrhány do Tartaru, odkud již nevychází. Jsou na tom tedy stejně, leč v opačném gardu, jako duše zcela očištěné; provždy vyčleněny z reinkarnačního procesu.

Nečisté duše, u kterých je možnost nápravy, mají zásvětní osud rozmanitější. Jsou sice také svrženy do Tartaru, ale po

---

<sup>173</sup> *Gorg.* 525b-c, 526c. *Rep.* 615b-c.

<sup>174</sup> Dle řádu spravedlnosti jsou tak jediným typem duší, kterému je zásvětním soudem vyměřen trest i odměna.

uplynutí jednoho roku je proud odtud vrhne znovu do Hádu, kde se dle dalšího rozlišení dostávají duše vrahů do Kókytu, násilníci proti otci a matce pak do Pyriflehethontu. Oba toky, jak již víme, se v určité své fázi přibližují k Acherontskému jezeru. Duše vrahů i násilníků se tak přibližují ostatním duším, které si kolem jezera odpykávají svůj trest. Dostávají se do role prosebníků a snaží se uprosit duše svých obětí v pozemském životě. Ta duše, jejíž prosby jsou vyslyšeny, se dostává k ostatním na břeh jezera. V případě, že duše s prosbou není úspěšná, musí absolvovat celou cestu znovu a třeba i vícekrát, dokud jí nebude duší oběti odpuštěno.<sup>175</sup>

Čisté duše „nefilosofů“, pro něž zászvětní soud vyměřil pouze odměnu, jsou umístěné „do čistého obydlí“, tedy na povrch skutečné Země.<sup>176</sup>

Zbývají čisté duše filosofů. Ty se dostávají „do příbytků ještě krásnějších“,<sup>177</sup> přičemž nás zcela jistě bude zajímat, do kterých. Sókratés se však již k popisu těchto „nejvyšších“ míst nedostane. Je to snad proto, že božská místa jsou zkrátka nepopsatelná? Sókratés odůvodňuje, že takovýto popis není snadný a není dostatek času.<sup>178</sup>

<sup>175</sup> Při této představě nás ale zřejmě překvapí několik nejasností. Jednou je otázka, jak mohou duše vrahů a násilníků potkat mezi dušemi kolem jezera právě své oběti? Vzato do důsledku, pokud násilník svou oběť nezabije a tato doposud žije, nemůže být zároveň přítomna v zászvětí. Pouze v případě, že oběť zemřela dříve než proviněný (pouze v případě vraždy tomu tak musí být), je duše oběti nucena čekat v zászvětí na smrt viníka? Zdá se, že na tyto otázky nelze z tohoto ani dalších Platónových textů odpovédět. Další nejasností je možnost poznat svou oběť. Pokud to možné je, pak by Platón musel chápat, že duše zemřelého si zachovává jakousi formu vzpomínky na pozemský život. V obou případech zde se jedná o nejasnosti, které ovšem nikterak nenaruší integritu závěrečného mýtu a rovněž tak i jeho roli v rámci dialogu.

<sup>176</sup> Zvláštní je, že se zde Platónův Sókratés nevyjadřuje o dočasném pobývání před další inkarnací. Kdybychom nevěděli již z předchozího textu,<sup>176</sup> že tyto duše jsou stále součástí reinkarnačního procesu, mohla by vzniknout další nejasnost.

<sup>177</sup> *Phd.* 114c.

<sup>178</sup> Z uvedených důvodů však vyplývá, že toto místo určit lze. V kapitole 2.5.3, jež obsahuje popis skutečné Země, jsme ponechali nezodpovězenou otázku, do jaké míry může souviset tato eschatologická rovina s popsanou



## 2.7 Sókratovo poučení z mýtu (114c – 115a)

„Nuže, pro tyto věci, které jsme vyložili, Simmio, má člověk udělat všechno, aby se v tomto životě stal účasten ctnosti a moudrosti; krásná je zajisté cena a naděje veliká.

Že se tyto věci mají zrovna tak, jak jsem já vyložil, to rozhodně tvrdit nesluší člověku majícímu rozum. Že však je buď toto nebo něco takového, pokud jde o naše duše a jejich příbytky, když je nesmrtelnost duše patrná, to podle mého zdání sluší tvrdit a stojí za to, aby člověk mající takové mínění se odvážil nebezpečí – vždyť je krásné to nebezpečí -, a je třeba užívat takových myšlenek pro sebe jako zařkávání; proto také já již hodně dlouho prodlévám v tomto líčení. Nuže tedy z těchto důvodů má být bez obavy o svou duši ten člověk, který se v tomto svém životě odvrátil od jiných slastí, slastí těla a jeho zdobení, jakožto věcí cizích, o nichž nabytí mínění, že působí spíše něco opačného, který však měl vážný zájem o slasti související s nabýváním vědění, který vyzdobil svou duši ne cizími, nýbrž jejími vlastními ozdobami, uměřeností, spravedlností, statečností, svobodou a pravdou, a takto čeká na cestu do Hádu, aby se na ni vydal, až ho sudba bude volati. Vy arcí, Simmio a Kebéte i vy ostatní, budete se tam ubírat jeden po druhém až někdy později; ale mne již nyní volá *neodvratná sudba*, jak by řekl tragik, a skoro již mám čas jít se vykoupat; myslím totiž, že je lépe, abych se vykoupal, nežli vypiji jed, a nedělal ženám práci s umýváním mé mrtvoly.“<sup>179</sup>

Sókratés se po ukončení obsáhlého vypravování obrací opět ke svým přátelům v cele. S ohledem na právě vyličený mýtus je nyní již mnohem patrnější, že způsob pozemského života určí další osud našich duší. A opět je jím zde připomenuto, že ke správné očistné cestě filosofa není zapotřebí jen ctnosti (ve

---

kosmologií a s Platónovým podobenstvím o jeskyni. Nebylo by příliš šťastné se pouštět do spekulací a násilného hledání spojitostí. Jedno z možných vysvětlení je následující. S pomocí dialogu *Timaios* jsme v kapitole 2.5.3 prokázali, že Platónovi skuteční (nejvyšší) bohové jsou vlastně nebeská tělesa, tedy místa ještě vyšší povrchu skutečné Země. Pak by byla splněna podmínka, že se duše filosofů odeberou na místa svého původu, tedy k bohům. A zároveň by tak zůstal zachován status inteligibilního světa. Vzpomeňme jen, že v podobenství o jeskyni hraje hlavní roli Slunce. K tomuto problému srov. Hackforth, s.179 n.

<sup>179</sup> Phd.114c-115a.

smyslu mravní čistoty), ale také moudrosti, tj. „nabývání moudrosti“.<sup>180</sup>

Platónův Sókratés si nikterak nenárokuje pravdivost toho, co posluchačům předložil. Ostatně sám status mýtu je takovéhoho nároku *a priori* zbaven. Z druhé strany nešlo o žádné smyšlené a falešné vyprávění. Jednak z toho důvodu, že celý mýtus stál na předpokladu nesmrtelnosti duše (která byla ještě před tím prokázána) a také proto, že hlavním tématem byl osud duše zemřelého, včetně „příbytků“. Tomu Sókratés dostal podrobným, systematickým a srozumitelným popisem. Uznává, že víra v mýtus je jistým nebezpečím. Zde je cítit opět Platónův důraz na získávání opravdového vědění. Avšak opravdové vědění může s sebou přinášet i takovéto „zařikávání“,<sup>181</sup> jelikož dialektická metoda, jak jsme se ve *Faidónu* přesvědčili, není vhodná pro dokazování na úrovni eschatologické. Tím je nápadně zdůrazněna potřeba obojího. Strach ze smrti je opodstatněný, je iracionální povahy, čehož si byl Platón velmi dobře vědom. Dialektika nemá schopnost „kouzla“, aby tuto vnitřní obavu svými průkaznými argumenty utlumila, nebo dokonce odstranila. V takovémto ohledu odůvodňuje i pro tuto chvíli Sókratés vypravovaný mýtus.

Když se dále hovoří o nutnosti odvrátit se od tělesných slastí a naopak učinit si slastí „nabývání vědění“,<sup>182</sup> zbavuje nás tím Platónův Sókratés ještě dalších pochybností. Ty totiž mohou vzniknout, pokud bychom chápali snahu dosáhnout zásvětní odměny jako čistě zjištěnou účelovou, jako zisk, jenž sám je cílem života. Ze Sókratova líčení napříč celým dialogem je ale

<sup>180</sup> *Phd.* 114e.

<sup>181</sup> *Tamt.* 77e-78a. Zde svěřují Simmias s Kebétem Sókratovi své obavy ze smrti. Tyto obavy se jeví jako iracionální (Kebés hovoří o jakémsi dítěti ve svém nitru, jež se bojí smrti „jako bubáka“) a je zřejmé, že dialektická metoda je odstranit nepomůže. Právě zde Sókratés reaguje: „Ale to *mu* to musíte každý den říkáním zažehnávat, dokud to z něho zažehnáváním nedostanete,“ (78a).

<sup>182</sup> *Phd.* 114d.

patrné, že cesta filosofie jako očišťování má cíl sama v sobě. Ve skutečném nabývání vědění ve smyslu životní orientace. Proces získávání vědění pak vyvolává skutečný pocit slasti v pozemském životě a osud duše filosofa po ukončení životní pouti je důsledkem právě této formy očisty.

Závěrečná Sókratova slova v této pasáži zní velmi ironicky. Z jeho postoje je patrné, že strach ze smrti díky způsobu svého očišťování (a zařikávání) duše během života opravdu nemá. Může si proto dovolit další zlehčení situace při slovech, že ho již čeká neodvratná sudba. Neodvratný je totiž konec „takřečeného žití“ a sudba potom principem spravedlnosti, projevem božského záměru.

## ZÁVĚR

Jakékoli chopení se Platónova dialogu *Faidón* je úkol velmi náročný. V úvodu byl popsán záměr této práce: pokusit se nejprve rozkrýt strukturu dialogu na pozadí dramatického děje. Dále pak vystihnout základní rysy Platónovy dialektické metody při dokazování nesmrtelnosti lidské duše. Splnění obou předsevzetí mělo usnadnit splnění hlavního a také nejnáročnějšího úkolu – pokusit se interpretovat závěrečný mýtus takovým způsobem, aby bylo možné určit význam mýtu v dramatickém rámci a prokázat tak jeho roli jako útěchu před obavou ze smrti. Útěšná role mýtu může být zcela odkryta pouze v porovnání s projevem účinku dialektické metody a pouze za předpokladu sledování dvou prolínajících se diskursů v celém dialogu: filosofického (teleologického) a mytologického (eschatologického).

První kapitola rozkryla jednak dramatický rámec dialogu a především pak při zkoumání nesmrtelnosti lidské duše nastínila aspekty Platónovy dialektické metody ve formě jednotlivých prováděných důkazů.

Poslední den Sókratova života, hovor s nejbližšími v cele, jehož pozadí tvoří atmosféra přítomností smrti, blížící se konec lidského života. Platón si vskutku vybral nejlepší možné prostředí. Základní oscilace pak probíhá mezi Sókratovým klidem před smrtí, vyrovnaností a pocitem, že svůj život prožil nejlépe, jak mohl – jako skutečný filosof. Druhým pólem tohoto napětí je neklid a zármutek Sókratových společníků. Diskutují sice s vervou, obzvláště Simmias a Kebés, hledají argumenty. Avšak po celou dobu nejsou zbaveni emotivního pocitu z nenávratnosti situace, ze Sókratovy smrti. Do těchto kulis zasadil Platón své úsilí vyjádřit, že skutečným cílem

lidského života by měla být péče o duši, ježto ona je nositelkou skutečného života, nikoli tělo.

Ve snaze zbavit se strachu ze smrti doufají Simmias, Kebés a ostatní, že pokud se Sókratovi podaří dokázat existenci duše nejen před narozením, ale především po smrti, zbaví se té vnitřní, nepopsatelné, iracionální obavy ze smrti.

Platónův Sókratés používá velmi obratnou metodu dokazování. Vyplynul tak jeden z aspektů kosmického řádu, že totiž vše živé se musí někdy narodit, tedy vznikat z neživého; a naopak.

Ve druhém důkazu nás pak Platón seznámil s teorií rozpomínání – dalším dokladem toho, že duše nabyla vědomostí a znalostí podstaty věcí již dříve, než jsme se narodili, tudíž musela existovat.

Dále pak vymezení duše jako entity jednoduché, netělesné odhalilo její spřízněnost s dokonalými formami – idejemi a tak se odhalil i její božský původ.

A nakonec již na poli jasně dualisticky pojatých, odlišných entit duše a těla provedl Sókratés důkaz nejsilnější. Prokázal, že duše po příchodu smrti neumírá společně s tělem, ale odchází. Nesmrtelnost je určitou formou nezničitelnosti a tím se věčnost duše o to více potvrdila.

Platón vytvořil imposantní kompozici, skládající se z náboženských představ tradiční mytologie, převážně homérské, z eschatologických představ zászvětního soudu duší zemřelých, jejichž původ by mohl být orficko-pýthagorejský.<sup>183</sup> Ať už byly vlivy jakékoli, Platón je zčásti proměňuje a vytváří tak zcela nový kontext, jenž obsahuje několik paralelních perspektiv.

---

<sup>183</sup> Srov. DODDS *Řekové a iracionálno*, s.206: „Je-li moje hypotéza o historických předpokladech pythagorejského hnutí správná, pak Platón vlastně 'zkřížil' tradici řeckého racionalismu s magicko-náboženskými představami... Přesto si však tróufám tvrdit, že tím, kdo tyto myšlenky s konečnou platností a opravdu tvůrčím způsobem převedl z roviny zjevení do roviny racionálního důkazu, byl Platón sám.“

Těžištěm je rovina eschatologická a ústředním motivem zászvětní soud duší zemřelých. Jeho role zde je skutečně symbolická a spatříme v ní skrytý princip spravedlnosti. Každá duše je spravedlivě posuzována dle míry svých zásluh či provinění v pozemském životě. Zászvětní tresty nejsou ze msty, nýbrž jsou podrobeny právě řádu spravedlnosti. I v jejich případech (nečistých duší) se jedná o proces očišťování. Lidský život je však rozhodující. Lze během něho dospět k úplné míře očišťování duše a po jeho ukončení se navždy jako čistá, netělesná duše přemístit do místa svého původu. Stejně tak lze v pozemském žití napáchat natolik závažně špatné činy, že je duše takového člověka neodvratně uvězněna navždy v Tartaru.

Reflexe mýtu v rámci filosofického exkursu přináší syntézu zdánlivě nesourodých dílčích celků. Zászvětní soud, tedy projev spravedlnosti, je možné chápat jako analogii ke kosmické rovnováze. Symbolem rovnováhy není pouze soud všech duší zemřelých bez výjimky, ale také vymanění se z reinkarnačního cyklu; vystupují nejen duše absolutně čisté, nýbrž i duše nenapravitelných, a to v bipolárně pojatých lokacích. Tím Platón potvrzuje své pojetí teleologického uspořádání celého kosmu jako rovnovážné, neboli spravedlivé. V této rovině je pak zcela pochopitelné, proč byla začleněna do mýtu zdánlivě nesouvisející kosmologická teorie rovnovážnosti Země. Rovnovážnost, jak se ukázalo, není určena tvarem a polohou Země v kosmu. Naopak je základním projevem kosmického řádu, důkazem, že celý kosmos i jeho jednotlivé části jsou stvořeny nejlépe, jak jen mohou být.

Tentýž teleologický rámec akcentuje lidskou svobodu, možnost svobodného rozhodnutí každého jedince, jaký způsob života zvolí. Platónův princip tedy není determinační v tom smyslu, že by každá duše nutně musela (i když v horizontu bezpočtu pozemských životů) být očišťována sama od sebe.

Tímto byla splněna podmínka sledovat mýtus ve dvou rovinách a díky tomu jsme se přiblížili celistvému nahlédnutí úlohy mýtu ve *Faidónu*. Ještě zbývá zjistit, jak se v této fázi jeví dialektická metoda.

Je-li dialektika pojímána jako vrchol lidského života a prostředek k úplnému očištění duše, pak pouze v rámci „takřečeného žití“. Vůči perspektivě celku, tedy věčnosti, je však tato metoda nedostačující právě díky pouhé části celku, kterou pokrývá.

Role mýtu vyplývá vposledku ve dvou aspektech.<sup>184</sup> Upozornit na skutečnost a odhalit člověku zbývající – eschatologickou perspektivu. Pouze při nahlédnutí obou perspektiv je možné pochopit Platónův záměr ve *Faidónu*, totiž směřovat neustále k základnímu principu spravedlnosti, tedy k teleologickému principu Dobra, ontologickému uspořádání všehomíra včetně všech obsažených jednotlivin „tak, jak nejlépe mohou být“. To vše je samozřejmě možné přijmout pouze za předpokladu Platónova dualismu pomíjivého a věčného, dvou polosfér, mezi nimiž působí jako prostředník nejen dialektika, ale také mýtus. Obě dvě perspektivy pouze paralelně spojují dva odlišné světy ve sférický celek.<sup>185</sup>

Druhým aspektem je dobromyslný záměr, se kterým Sókratés předkládá mýtus přítomným přátelům. Ti se obavy ze smrti a

<sup>184</sup> Srov. Hackforth, s.172.: „Jedním z účinků mýtů, jako u tohoto, je rozšířit náš duševní horizont nejen v čase krátkého lidského života, ale především v prostoru, až za hranice země, již vnímáme smyslovou zkušeností.“ (překl.aut.)

<sup>185</sup> Srov. GADAMER, H.G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 26.: „[Platón] své postavě Sókrata přiděluje daleko napínavější úlohy, například roli dramatického protivníka sofistické paideia, ale i úlohu mýtumilovného vypravěče o prazvláštních mezisvětech mezi náboženskými postavami a filosofickými myšlenkami, a především roli dialektika, který své vlastní umění vést rozhovor rozšiřuje na vzorec všeho poznávání a vší pravdy. Sókratés se tu stává mytickou postavou, v níž nakonec vědění Dobra a vědění pravdy i bytí spadájí v jedno jako v jakési nejvyšší theória“.

především lítosti na brzkým odhodem Sókrata nesmířili. Dokonce ani po vyličení mýtu. To je pak Platónem ještě na konci dialogu ironicky akcentováno nebohým Kritónem a jeho starostí o Sókratovo tělo. Útěšný charakter mýtu nikterak neoslabuje skutečnost, že v Sókratovo cele nezapůsobil zcela efektivně. Forma eschatologického mýtu byla předložena jako návod k „zaříkání“, k opakovanému navracení se do roviny, pro kterou je dialektika oslabena a ve které člověk nahlíží skutečný smysl své existence.



## Seznam použité literatury

Primární (prameny, překlady, komentáře):

- DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil A. Kolář. 2.vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995. ISBN 80-901916-3-0.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. 1st ed. Cambridge: University Printing House, 1955. Reprinted USA: 1972. ISBN 0-521-09702-9.
- HÉSIODOS *Zrození bohů*. In: *Zpěvy železného věku*. Přel. J. Nováková. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0127-4.
- HOMÉR *Homérova Ílias*. Přel. O. Vaňorný. 3. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942.
- Homérova Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. 3. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942.
- PLATÓN *Spisy I-V*, Přeložil F. Novotný. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-062-9.
- XENOFÓN *Vzpomínky na Sókrata*. Přeložil V. Bahník. 1.vyd. Praha: Svoboda, 1972.

Sekundární:

- BARTOŠ, H. *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Praha: Karel Mervart, 2006. ISBN 80-86818-35-7.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1986. ISBN 0-19-824918-7.
- BOSTOCK, D. *The Soul and Immortality in Plato's Phaedo*. In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford University Press, 1999, p.404-424.

- BRISSON, L. *Plato the Myth Maker*. Translated by G. Nadaff. 1st ed. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998. ISBN 0-226-07519-2.
- BURKERT, W. *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. 1st ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985. ISBN 0-674-36281-0.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company, 1935, reprint 1997. ISBN 0-87220-386-7.
- CORNFORD F.M. *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1952.
- DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Přeložila O. Spěváková. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-003-3.
- DODDS, E.R. *Řekové a iracionálno*. Přeložil O. Prokop. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-011-4.
- EBERT, T. *Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Přeložili R. Šamánek a A. Havlíček. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-96-8.
- GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. In *Dějiny filosofie*, sv. 2. Přeložil M. Petříček. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy, vol.IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. 1st ed.: Cambridge University Press, 1975, last reprint: 1998. ISBN 0-521-31101-2.
- GUTHRIE, W.K.C. *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. 1st ed. London: Methuen, 1952, 2nd ed. Princeton University Press, 1993. ISBN 0-691-02499-5.

- HEITSCH, E. *Wege zu Platon: Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. ISBN 978-3525301326.
- CHLUP, R. Formování pojmu duše v Řecku. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-82-3. S.39-88.
- KAHN, CH.H. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Reprinted: 1998, 1999. ISBN 0 521 64830 0.
- KARFÍK, F. Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón. *Souvislosti*, 1991, roč. 2, č. 1, s.43-51.
- KIRK, G.S. - RAVEN, J.E. - SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-110-2.
- MORGAN, M.L. Plato and Greek Religion. In *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.227-247.
- NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III: Filosofie*. 1.vyd. Praha: Jan Laichter, 1949.
- PAKALUK, M. Degrees of Separation in the Phaedo. *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy*, 2003, vol. 48, n. 2, pp. 89-115.
- PATOČKA, J. *Platón: Přednášky z antické filosofie*. 1.vyd. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-25 609-0.
- SEDLEY, D. Teleology and myth in the Phaedo. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy Vol.5*. University Press of America, 1990, p.359-383.

## Slovníky:

LEPAŘ, F. *Řecko-český slovník. Nehomérovský.* Praha, 1892.

LIDDELL AND SCOTT'S *An Intermediate Greek-English Lexicon.* 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1889, reprinted (7th ed.).

## Seznam zkratek

### Seznam zkratek citovaných pramenů:

#### DÍOGENÉS LAERTIOS

DL                      Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil A. Kolář. 2.vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.

#### HOMÉR

Il.                      Homérova *Ílias*. Přel. O. Vaňorný. 3. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942.

Od.                      Homérova *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. 3. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942.

#### PLATÓN

*Spisy I-V*, Přeložil F. Novotný. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003.

Apol.                      *Obrana Sókrata*

Gorg.                      *Gorgias*

Men.                      *Menón*

Phd.                      *Faidón*

Phdr.                      *Faidros*

Rep.                      *Ústava*

Tim.                      *Timaios*

Seznam zkratek často citované sekundární literatury  
(včetně slovníků):

- Bostock* BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Dodds* DODDS, E.R. *Řekové a iracionálno*. Přeložil O. Prokop. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- L&S* LIDDELL AND SCOTT'S *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1889, reprinted (7th ed.).
- Lepař* LEPAŘ, F. *Řecko-český slovník. Nehomérovský*. Praha, 1892.
- Rowe* PLATO *Plato Phaedo*. Edited by C.J. ROWE. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Reprinted 1996, 1998.
- Sedley* SEDLEY, D. Teleology and myth in the *Phaedo*. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy Vol.5*. University Press of America, 1990, p.359-383.
- Hackforth* HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. 1st ed. Cambridge: University Printing House, 1955. Reprinted USA: 1972.

KRS

KIRK, G.S. - RAVEN, J.E. - SCHOFIELD, M.  
*Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny  
s vybranými texty.* Praha: OIKOYMENH, 2004.

